

تصویر ابو عبد الرحمن الكردی

بلانکشت منتدی اقرا الثقافتی www.igraahlanontada.com بد عقل

نقد بر بندہ چوہ عصر روشنگر
ودفاع از عقل و باور داشتن خدا



کلی جیمز کلاری

ترجمہ

نعیمہ پور محمید

مہینے فرجی پاک

پۆدایەزانەکانی چۆرمەها کتێب: سەردانی: (مَنْقَدِي إِقْرَأِ الثَّقَافِي)

لتسبيل أنواع الكتب راجع: (مَنْقَدِي إِقْرَأِ الثَّقَافِي)

پەراي دانلود کتایبەکانی مەختەلف مەراجە: (مَنْقَدِي إِقْرَأِ الثَّقَافِي)

www.lqra.ahlamontada.com



www.lqra.ahlamontada.com

للكتب (کوردی ، عەریی ، فارسی)

کلی جیمز کلارک

بازگشت به عقل

نقدی بر بی‌نه‌جویی عصر روشنگری و
دفاع از عقل و باور داشتن خدا

مترجمان

نعیمه پورمحمدی

عضو هیئت علمی دانشگاه غیر انتفاعی

مهدی فرجی‌پاک

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی



تهران ۱۳۸۹

سرشناسه
 عنوان و نام پدیدآور : کلارک، کلی جیمز، ۱۹۵۶ - م. James Clark, Kelly.
 بازگشت به عقل: نقدی بر بینه‌جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و
 باورداشتن خدا / کلی جیمز کلارک؛ مترجمان: نعیمه پورمحمدی و
 مهدی فرجی‌پاک
 مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
 مشخصات ظاهری : ۲۰۴ ص.
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۱۲۱-۱۷۱-۳
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
 یادداشت : عنوان اصلی: Return to Reason:
 A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of
 Reason and Belief in God, c1990
 موضوع : پلاتینگه آلوین، ۱۹۲۲ - م. (Plantinga, Alvin)
 رید، توماس، ۱۷۱۰-۱۷۹۶ م. (Reid, Thomas)؛ کلونین، جان، ۱۵۰۹-
 ۱۵۶۴ م. (Calvin, Jean)؛ عقل و ایمان؛ خدا -- اثبات؛ عدل الهی؛
 خداشناسی طبیعی؛ شناخت (فلسفه دین)؛ روشنگری.
 شناسه افزوده : پورمحمدی، نعیمه، ۱۳۵۹ -؛ فرجی‌پاک، مهدی، ۱۳۵۷ - . مترجم
 رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۹ ب۲ ک ۵۰ / BT
 رده‌بندی دیویی : ۲۱۲/۶
 شماره کتابشناسی ملی: ۲۲۴۱۴۷۷

بازگشت به عقل
 نقدی بر بینه‌جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باور داشتن خدا
 نویسنده: کلی جیمز کلارک
 مترجمان: نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی‌پاک
 چاپ نخست: ۱۳۸۹؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
 حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
 لیتوگرافی: موج؛ چاپ: شیرین؛ صحافی: فاروس ایران
 حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

- اداره مرکزی: خیابان افریقا چهارراه حقلی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۱۲۵، کدپستی ۸۸۷۲۴۳۱۳، صندوق پستی: ۹۶۴۷-۱۵۸۷۵، تلفن: ۷۰-۸۸۷۲۴۵۶۹، فاکس: ۸۸۷۲۴۵۷۲
 آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
 ○ مرکز بخش: شرکت بازرگانی کتاب‌گستر، خیابان افریقا بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه کلفام، پلاک ۱۷۲، کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۲۲۴۲، تلفن: ۳۳-۲۲۰۲۴۱۴۰، تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
 آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com
 ○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۰-۷۸۶

فهرست مطالب

مقدمه مترجم	هفت
تقدیر و تشکر	سیزده
مقدمه، هم‌آورد طلبی بین‌جویی	پانزده

بخش اول: راه دلیل

فصل اول: اثبات وجود خدا، مسئله‌ها و چشم‌اندازها	۳
۱. مقدمه	۵
۲. دلیل جهان‌شناختی	۸
۳. دلیل از راه نظم	۱۸
۴. خدا و احتمال	۲۷
۵. ماهیت برهان	۳۴
۶. دفاعیه‌نویسی پروتستان انجیلی	۴۰
۷. نتیجه	۴۹

فصل دوم: خدا و شر	۵۱
۱. شر و نظم	۵۳
۲. محل نزاع	۵۹
۳. عدل الهی یا دفاع؟	۶۱
۴. دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا	۶۶

۷۷	۵. چرا این همه شر؟
۸۳	۶. هشدار ایوب
۸۷	۷. مسئله وجودی شر
۹۲	۸. نتیجه

بخش دوم: راه عقل

۹۹	فصل سوم: نامربوطی بینه‌جویی، خدا - فرضیه یا شخص؟
۱۰۱	۱. مقدمه
۱۰۲	۲. و.ک. کلیفورد: اخلاقِ باور
۱۰۷	۳. ویلیام جیمز: ارادهٔ باور کردن
۱۲۱	۴. س.س. لوئیس: «سرسختی در باور»
۱۲۷	۵. آلون پلاتینگا: خدا و ذهن‌های دیگر
۱۳۱	۶. نتیجه

۱۳۳	فصل چهارم: بازگشت به عقل، نامعقول بودن بینه‌جویی
۱۳۵	۱. مقدمه
۱۳۵	۲. ساختار باورها
۱۴۴	۳. ایمان و مبناگرایی
۱۴۹	۴. فرو ریختن مبناگرایی
۱۵۳	۵. باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه
۱۵۷	۶. رید و عقلانیت
۱۶۶	۷. دفاع از باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه
۱۷۰	۸. ایمان‌گرایی؟
۱۷۴	۹. نتیجه: عقلانیت مادرِ بزرگ من

۱۷۷	واژه‌نامهٔ فارسی به انگلیسی
۱۸۷	واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی
۱۹۷	کتابنامه
۲۰۱	فهرست اعلام

مقدمه مترجم

آیا ایمان^۱ نامعقول^۲ است یا معقول^۳ و یا اصلاً فراتر از عقل بشری است؟ این سه دیدگاه کلی مهم‌ترین نظریه‌های موجود دربارهٔ رابطهٔ ایمان و عقل^۴ هستند. دیدگاه اول، که از بینه‌جویی کلاسیک^۵ (عصر روشنگری در قرن هجدهم) گرفته شده بر آن است که اولاً، زمانی باوری برای شخص عقلانی است که بینه^۶، دلیل^۷ یا جهت کافی^۸ برای آن داشته باشد؛ در غیر این صورت آن باور^۹ نامعقول خواهد بود. ثانیاً، بینه، دلیل یا جهت کافی برای باور داشتن به این که خدا وجود دارد عرضه نشده است. بنابراین، باور به خدا نامعقول است. ج. ل. مکی^{۱۰} و آنتونی فلو^{۱۱} از این گروه به شمار می‌آیند.

دیدگاه دوم، که معقول بودن ایمان است، به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. اقامهٔ دلیل برای اثبات وجود خدا، که البته، بر دو قسم است:

الف. الاهیات طبیعی^{۱۲}: یعنی رهیافت طبیعی عقل برای پی بردن به وجود خدا، که در آن بدو^{۱۱} برای اثبات وجود خدا دلیل‌هایی اقامه می‌شود. تنوع

-
- | | |
|----------------------------|----------------------|
| 1. faith | 2. irrational |
| 3. rational | 4. reason |
| 5. classical evidentialism | 6. evidence |
| 7. argument | 8. sufficient reason |
| 9. belief | 10. J. L. Mackie |
| 11. Antony Flew | 12. natural theology |

وسیع‌تری از دلایل‌ها همچون دلیل جهان‌شناختی^۱، وجودشناختی^۲، دلیل از راه نظم^۳، دلیل از راه معجزه^۴، دلیل از راه احتمال^۵ از این جمله است.

ب. بینه‌جویی خدا باورانه^۶: برخی از متفکران متأخر در حوزه فلسفه دین، برای باور دینداران به خدا به جستن بینه و دفاع از آن پرداخته‌اند. ریچارد سوئینبرن^۷، بزیل میچل^۸ و س. س. لوئیس^۹ از این دسته‌اند.

۲. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده^{۱۰} که در آن باور دینی^{۱۱}، حتی اگر بینه یا دلیل برای آن اقامه نشود، معقول است. بنابراین، خدا باور در باور داشتن خود به خدا کاملاً معقول و موجه است، زیرا باور به خدا برای او باوری کاملاً پایه است. آلون پلاتینگا^{۱۲}، نیکولاس ولتراستورف^{۱۳} و ویلیام آلستن^{۱۴} را می‌توان نمایندگان برجسته این دیدگاه شمرد.

دیدگاه سوم که به ایمان‌گرایی^{۱۵} معروف است، باور به خدا را از نظر عقلی امری متناقض‌نما یا نامعقول می‌داند که دقیقاً به همین دلیل باید به آن ایمان آورد. به دیگر سخن، باید بدون دلیل یا برخلاف دلیل به خدا باور داشت. ترتولیان^{۱۶} و سورن کیرکگور^{۱۷} از ایمان‌گرایان بزرگ هستند.

کتاب بازگشت به عقل^{۱۸} (۱۹۹۰) اثر کلی جیمز کلارک^{۱۹} (۱۹۵۶)، ضمن معرفی دیدگاه‌های فوق به نقد بینه‌جویی کلاسیک، خواه بینه‌جویی خدا باورانه (دیدگاه اول) و خواه بینه‌جویی خدا باورانه (بخشی از دیدگاه دوم)، می‌پردازد. بینه‌جویی اصلاً به باور به خدا مربوط نمی‌شود؛ زیرا خدا امری علمی نیست

1. cosmological argument
3. argument from design
5. argument from probability
7. Richard Swinburne
9. C. S. Lewis
11. religious belief
13. Nicholas Wolterstorff
15. fideism
17. Soren Kierkegaard
19. Kelly James Clark

2. ontological argument
4. argument from miracle
6. theistic evidentialism
8. Basil Mitchell
10. reformed epistemology
12. Alvin Plantinga
14. William Alston
16. Tertullian
18. *Return to Reason*

بلکه یک شخص است. هرگاه از خدا سخن گفته می‌شود، باید گفتار مختص به ارتباط شخصی به کار برده شود و نه دلیل‌ها یا بینه‌هایی که در مورد اشیا به کار می‌رود. از این رو، خواه کسانی که با پذیرش بینه‌جویی دلیلی بر وجود خدا نمی‌یابند و او را رد می‌کنند، خواه کسانی که باز با فرض بینه‌جویی، با دلیل خدا را اثبات می‌کنند، بر خطا هستند. بنابراین، رویکرد بینه‌جویی کلاسیک در باور به خدا درست نیست، و وجود خدا به جای آن‌که از نوع چیزهایی باشد که با مجموعه‌ای از بینه‌ها و دلیل‌ها بتوان به صدق یا کذب آن دست یافت، باید با آن همچون شخص دیگر یا وجود ذهنی دیگر رفتار کرد. در ادامه همین انتقاد، کلارک به بررسی استدلال‌های الاهیات طبیعی و بینه‌جویان خدا باور می‌پردازد و در نقد آن‌ها می‌گوید: اولاً، این‌ها به دلیل آن‌که مقدمه‌ها و منطقشان را همگان نمی‌پذیرند، ناکافی و بی‌نتیجه‌اند و قادر نیستند همه عاقلان را به پذیرش خدا ملزم سازند؛ ثانیاً، قدرت و کارآمدی آن‌ها تابع آن چیزی است که انسان از پیش بدان باور دارد. از این رو، دلالت و بینگی آن‌ها امری شخصی و نه عینی خواهد بود.

البته کلارک نه تنها خطا بودن رویکرد بینه‌جویی کلاسیک را در باور به خدا اعلام می‌دارد، بلکه به طور کلی ناکامی آن را در مورد پذیرش بسیاری از باورهای دیگر انسان نشان می‌دهد. کلارک با این هدف، مبنای گروهی کلاسیک را که ریشه و مبنای سخن بینه‌جویان کلاسیک است مورد انتقاد قرار می‌دهد، و آن را از توجیه و تبیین باورهای بسیار ساده انسان نیز ناتوان می‌شمارد.

کلارک سپس به طرح ادعای بینه‌جویی خدا ناباورانه در رد وجود خدا (مسئله شر^۱) و واکنش دینداران به آن، که نظریه عدل الاهی^۲ و یا دفاع^۳ است، می‌پردازد. نظریه عدل الاهی به دنبال پیدا کردن دلیل خدا برای تجویز شر است، ولی دفاع در پی آن است که نشان دهد وجود شر با وجود خدا از نظر منطقی ناسازگار نیست. کلارک از بین نظریه عدل الاهی و دفاع، دفاع را برمی‌گزیند و از

دفاع‌های موجود دفاع مبتنی بر اختیار^۱ پلاتینگا را انتخاب می‌کند. نظریه عدل الهی از آن رو در نگاه کلارک مردود است که به قلمرو دلیل و بینه پا می‌گذارد، و ورود به قلمرو اثبات یارد وجود خدا با دلیل یا بینه محکوم است.

کلارک در پایان موضع خود را، که معقول بودن باور دینی بر اساس معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است، نشان می‌دهد. باور به خدا چیزی است که بی‌واسطه، از این جهت که جزء میل‌ها و کشش‌های درونی انسان است، مورد پذیرش عقلانی قرار می‌گیرد؛ و مبنایی است که انسان براساس آن برای اثبات سایر باورها استدلال می‌کند نه آن‌که برای اثبات خود آن استدلال بیاورد. برای شناسایی این رویکرد، کلارک به معرفی نمونه‌های سنتی و جدید از ساختار معرفتی عقلی انسان، یعنی میناگروی کلاسیک و میناگروی ریدی می‌پردازد. وی باور به خدا را در زمره باورهای واقعاً پایه انسان قرار می‌دهد، باوری که به تأیید با برهان، دلیل، قرینه و در یک کلام بینه نیاز ندارد. اگر کسی ساختار معرفتی عقلی انسان را مطابق با دستگاه معرفتی میناگروی جدید بشناسد، درخواهد یافت که شناخت بشری از محاسبه‌های دقیق رایانه‌ای متفاوت است. دستگاه معرفتی انسان، به قول رید، به گونه‌ای است که در شرایط مناسب باور داشتن به بسیاری از چیزها برای آن بی‌واسطه و غیر استنتاجی است، و خدا طراح این دستگاه معرفتی، عرضه‌کننده خود به آن و تصدیق‌شده آن است.

کتاب بازگشت به عقل، عقل را رد می‌کند و عقل را می‌پذیرد. از عقل گذر می‌کند و به عقل بازمی‌گردد «بازگشت» در نگاه اول، آن هم بازگشت به عقل، انسان را سردرگم می‌کند، ولی با تأمل در کتاب در خواهیم یافت که در آن تعریفی از عقلانیت نقد و تعریف دیگری از آن معرفی و جایگزین می‌شود. بنابراین، باور به خدا معقول به معنای عقلانیت در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است و نه به مفهوم معرفت‌شناسی عصر روشنگری.

پروفسور کلی جیمز کلارک، استاد فلسفه در دانشکده فلسفه کالج کلونین

است، و در حوزه‌های فلسفه دین، مرگ و معناداری زندگی، فلسفه اخلاق و فلسفه چینی به پژوهش و تدریس اشتغال دارد. برخی از آثار منتشرشده وی چنین است:

● فیلسوفانی که باور دارند^۱ (ویراسته کلارک)

● زمانی که ایمان کافی نیست^۲

● حکایت علم اخلاق: تکمیل طبیعت انسانی ما^۳

● شر و باور مسیحی^۴

● «برهان‌هایی برای اثبات وجود خدا»^۵

در سال ۱۳۸۱ در پی ارتباط‌های پیوسته‌ای که از طریق پست الکترونیکی بین آقای مهدی فرجی پاک از دانشگاه امام صادق(ع) و پروفیسور آلومین پلاتینگا، استاد برجسته دانشگاه نوتردام امریکا برقرار شد، پروفیسور به دلیل حسن اخلاق و اعتنا به دانشجویی ایرانی که سؤال‌هایی در زمینه معرفت‌شناسی دینی دارد، هفده مجلد کتاب ارزشمند را در حوزه مذکور به هزینه دانشگاه نوتردام برای وی فرستاد که کتاب حاضر یکی از آنهاست.

لازم به ذکر است که متن انگلیسی این اثر کتابنامه نداشته، بنابراین کتابنامه از پاورقی‌ها استخراج شده است و اگر اشکالاتی در آن مشاهده می‌شود مربوط به متن اصلی است.

مطالعه این کتاب به افرادی که قبلاً با کتاب‌های ساده‌تری با مسئله ایمان و عقل آشنا شده‌اند پیشنهاد می‌شود.

خدا را شکر می‌گوییم که به یمن عنایت او توفیق یافتیم این اثر گرانقدر را

1. *Philosophers Who Believe* (1997).

2. *When Faith Is Not Enough* (1997).

3. *The Story of Ethics: Fulfilling Our Human Nature* (2002).

4. *Evil and Chiristian Belief* (1989).

5. "Proofs of God's Existence", *The Jurnal of Religion*, 69 (January 1989).

ترجمه کنیم، سپاس ویژه خود را به حجة الاسلام والمسلمین آقای علی رضا آل‌بویه، مدیر گروه فلسفه و کلام شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تقدیم می‌داریم که در تمامی مراحل ترجمه و انتشار کتاب از راهنمایی‌های دانش‌مدارانه و یاری صادقانه ایشان استفاده بردیم. قدردانی افزون خود را نیز به آقای دکتر بهزاد سالکی تقدیم می‌کنیم که این اثر ویراستهٔ عنایت و دقت علمی ایشان است و صاحبان این اثر محظوظ از تشویق و اخلاق حسنهٔ وی هستند. همچنین از آقای مهدی اسحاقیان که ویراستاری ادبی این اثر را برعهده داشته است سپاسگزاریم.

نعیمه پورمحمدی

مهدی فرجی‌پاک

۱۳۸۹

تقدیر و تشکر

در نوشتن کتاب درسی مقدماتی برای فلسفه دین، باید هم از کاربرد افراطی اصطلاح تخصصی - روش بد - گریخت و هم از ارتکاب به اشتباه آشکار و اجتناب‌پذیر - روش بدتر -؛ امید است که حقیقت فدای زیبایی نشود. من از فیلسوفان متخصصی چون پدر رونالد تاسلی، رابرت رابرتس، رونالد نش و به‌ویژه آلوین پلاتینگا به دلیل کشف این‌گونه خطاها و آسان‌سازی‌های بسیار گمراه‌کننده در این کتاب بسیار سپاسگزارم. میل دارم که از افراد غیر فیلسوف و متخصصی چون مارک گودین، برایان مل، سوزان کلارک و سایر دانشجویان دیگر که اظهار نظرهای مؤثری در ویرایش‌های اولیه کتاب کردند و آن را به صورت قابل مطالعه‌ای در آوردند قدردانی کنم. همچنین مایلم از مجله دین که مجوز داده‌اند مقاله «برهان‌هایی برای اثبات وجود خدا» [۶۹، ۱۹۸۹] را به قسمت‌هایی از فصل اول ضمیمه کنم، و از فصلنامه بین‌المللی فلسفی که مجوز داده‌اند از مقاله «شر و باور مسیحی» [۲۹، ۱۹۸۹] در قسمت‌هایی از فصل دوم رونوشت نمایم تشکر کنم.

مقدمه

هماورد طلبی بینه جویی

ما می‌دانیم که خداوند همه جا هست، ولی یقیناً زمانی حضور او را بیشتر حس می‌کنیم که می‌بینیم آثار او در برابر ما گسترده شده‌اند: در آسمان صاف شب — جایی که جهان‌های وی مسیر خاموششان را طی می‌کنند — آشکارا نامتناهی بودن، قدرت مطلق و حضور فراگیرش را زمزمه می‌کنیم. من زانو زدم تا برای آقای راجستر دعا کنم. در حالی که با چشم‌هایی کم‌سو و اشک‌آلود به بالا چشم دوخته بودم، کهکشان بزرگ راه شیری را دیدم. هنگامی که شگفتی آن را به یاد آوردم — این که در آن جا چه منظومه‌های بی‌شماری فضا را همچون خط محوی از نور در می‌نوردند — قدرت خداوند را حس کردم.

شارلوت برونته، جین ایر

عقل و باور داشتن به خدا^۱ چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ این سؤال دقیقاً یکی از ضروری ترین سؤال های مسیحیان (همچنین نامعتقدان^۲) است. آیا معقول است که در این عصر غیر دینی، به آفریدگار جهان که قادر مطلق^۳، عالم مطلق^۴ و خیر محض^۵ است باور داشته باشیم؟

از عصر روشنگری در قرن هجدهم به این سو، باور به خدا در میان روشنفکران ضعیف شده است. هجوم عصر روشنگری برای رفع خرافه و ساده لوحی به کمک عقل سلیم^۶ سبب شد که عده ای معتقد شوند که باور دینی به نقطه افول خویش رسیده است. قهرمانان عصر روشنگری منتقدان جدی و از نظر عقلی توانای عقلانیت باور دینی بودند. این گروه افراد سرشناسی نظیر دیوید هیوم^۷، ولتر^۸، روسو^۹ و برجسته تر از همه ایمانوئل کانت^{۱۰} را شامل می شد. البته همه این متفکران باور به خدا را رد نکردند؛ عده ای همچون کانت بر این باور بودند که با مهار کردن ادعاهای گزاف عقل جایی برای ایمان باز کنند. ولی میراث ایشان - به رغم نیت های مذهبی ای که داشتند - مبنایی عقلانی برای خداناباوری^{۱۱} جدید فراهم کرد. پایبندی به آرمان های عصر روشنگری بذر خداناباوری را پراکند که در نسل ما به بار نشست.

فرض ضروری عصر روشنگری به طور مناسبی بینہ جویی نامیده شده است. در بینہ جویی اعتقاد بر این است که فقط زمانی باور برای شخص عقلانی است که بینہ، دلیل یا جهت های کافی برای آن داشته باشد. برای مثال، آنتونی فلو فیلسوف قرن بیستم، در سخنی درباره عقلانیت باور دینی، تعهد روشنگری خود را به بینہ جویی بر ملا می سازد:

- | | |
|----------------|-------------------|
| 1. belief in | 2. unbelievers |
| 3. omnipotent | 4. omniscient |
| 5. wholly good | 6. right reason |
| 7. David Hume | 8. Voltaire |
| 9. Rousseau | 10. Immanuel Kant |
| 11. atheism | |

پیش فرض خدا‌ناباوری با توجه به نیاز اجتناب‌ناپذیر به دلیل‌ها توجیه می‌شود. اگر بخواهیم اثبات کنیم که خدایی وجود دارد، پس باید دلیل‌هایی قوی برای باور به آن داشته باشیم. تا زمانی که و چنانچه چنین دلیل‌هایی ساخته و پرداخته شوند، واقعاً دلیلی برای باور داشتن نداریم. در چنین موقعیتی تنها حالت معقول آن است که در وضع خدا‌ناباورانه^۱ یا لادری‌گرا^۲ باقی بمانیم.^۳

افزون بر این، متفکران عصر روشنگری نوعاً خاطرنشان کردند که باور داشتن به خدا، فاقد بینه یا دلیل‌های کافی است.

اوج دلیل‌های اثبات خدا‌بآوری در نوشته‌های توماس آکوئیناس^۴ (قرن سیزدهم) به چشم می‌خورد که «راه‌های پنج‌گانه» مشهور، یعنی پنج برهان^۵ مجزا برای اثبات وجود خدا، را شرح داد. آکوئیناس آگاهانه کوشید مقدمه‌هایی را به کارگیرد که همه عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم باشند، و گام‌های منطقی کاملاً بدیهی‌ای بردارد تا وجود خدا تقریباً برای هر انسان عاقلی مبرهن^۶ یا اثبات‌شده^۷ گردد. برهان‌های وی اثبات می‌کند که شخص نامعتقد به خدا، از نظر عقلی به باور داشتن به خدا ملزم است. تلاش برای اثبات پذیرش عقلانی باور به خدا با نور طبیعی عقل (بدون تکیه بر وحی خاصی) **الاهیات طبیعی** نامیده می‌شود. **الاهیات طبیعی** مستی در صدد است تا با قضیه‌هایی به این غایت دست یابد که تمام عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم هستند (مثل: برخی چیزها در حرکتند، برخی چیزها برای دستیابی به غرض‌هایی هدفمندانه عمل می‌کنند، ممکن است برخی از چیزها به جای وجود داشتن معدوم باشند).

مدعا و میراث عصر روشنگری این است که **الاهیات طبیعی** سستی به ورطه شکست بسیار بزرگی درافتاده است. از این رو، اگر ارزیابی عصر روشنگری از

1. atheist

2. agnostic

3. Antony Flew, 1976, *The Presumption of Atheism*, London: Pemberton, 22.

4. Thomas Aquinas

5. proof

6. demonstrating to

7. proving to

برهان‌های اثبات خدا باوری درست باشد، بنا بر فرض شخص بینه‌جو^۱ باور به خدا معقول نخواهد بود. از منظر شخص بینه‌جو بهتر است عقلانیت باور دینی در زمینه و بافت دلیل‌های اثبات یا رد وجود خدا مورد بحث قرار گیرد. مدافع قوی و متأخر خدا ناباوری، ج. ل. مکی معتقد است که خدا باوری^۲ برای آنکه عقلانیت خود را تضمین کند، به تأیید بینه^۳ نیاز دارد:

اگر پذیرفته شود که ادعاهای اصلی خدا باوری واقعاً معنادار است، این نیز باید پذیرفته شود که این ادعاها مستقیماً اثبات نشده‌اند یا مستقیماً قابل اثبات^۴ نیستند. نتیجه آن خواهد شد که هرگونه تأمل عقلانی درباره این که آیا آن‌ها صادقند یا خیر مستلزم استدلال‌هایی است... [این که خدا وجود دارد یا نه] باید یا با دلیل قیاسی^۵ و یا اگر به داوری منجر نشود با استدلال‌هایی که بهترین تبیین^۶ را دارند سنجیده شود؛ زیرا در چنین زمینه‌ای هیچ چیز دیگری نمی‌تواند ارتباط آشکاری با موضوع داشته باشد.^۷

بنابر نظر متفکران در سنت روشنگری، هر باوری باید در معرض انتقاد دقیق عقل قرار گیرد؛ و منظور ایشان از عقل تأیید باورها با بینه‌ها یا دلیل‌های گزاره‌ای^۸ است.

این متفکران جدید، با اعلام نبود بینه‌ای گزاره‌ای برای تأیید خدا باوری، و فراتر از آن با وجود بینه‌ای قطعی^۹ برخلاف خدا باوری که از راه مسئله شر اقامه می‌شود، استدلال می‌کنند که باور داشتن به خدا کاملاً نامعقول است. برعکس، باور به خدا امر معقول رضایت‌بخش^{۱۰} واقعی است. استدلال این کتاب این است که تصور عصر روشنگری از عقلانیت و ارزیابی‌های آن از عقلانیت باور دینی به همان اندازه که با نفوذند، خطا نیز هستند.

1. evidentialist

2. theism

3. evidential support

4. verifiable

5. deductive reasoning

6. best explanation

7. J. L. Mackie, 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 4-6.

8. propositional evidence

9. positive evidence

10. sacrificium intellectum

آلین پلاتینگا، فیلسوف دین معاصر، این ادعا را که خدا باوری عقلانی نیست زیرا برای آن بینه کافی^۱ وجود ندارد، انتقاد شخص بینه جو^۲ به باور به خدا می نامد.^۳ منتقد بینه جو^۴ این فرض را مطرح می کند که باور به خدا، باوری است که اگر بخواهد از نظر عقلانی قابل دفاع باشد، به تأیید بینه نیاز دارد (که آنان ادعا می کنند این تأیید وجود ندارد). انتقاد شخص بینه جو به باور به خدا شامل دو ادعاست:

۱. باور به خدا با نبود دلیل کافی نامعقول یا غیر منطقی است.

و

۲. هیچ بینه یا بهتر بگوییم هیچ بینه کافی برای این گزاره که «خدا وجود دارد» موجود نیست.

برتراند راسل^۵، که علم بر اساس بینه را نمونه باور معقول می داند، این دیدگاه را به این صورت بیان می کند:

خدا و جاودانگی^۶ انسان - اعتقادهای جزمی و اصلی مسیحیت - هیچ تأییدی در علم نمی یابند... هیچ شکی نیست که مردم به پذیرش این اعتقادات ادامه خواهند داد، زیرا آنها خوشایند هستند، درست به همان خوشایندی که خود را بافضیلت و دشمن خود را شریر بدانیم. اما از نظر من هیچ دلیلی برای هیچ یک از این دو اعتقاد وجود ندارد. من مدعی نیستم که می توانم اثبات کنم خدایی وجود ندارد. همین طور نمی توانم اثبات کنم که شیطان توهم است. خدای مسیحی ممکن است وجود داشته باشد، همین طور خدایان المپ، یا مصر باستان یا بابلی. اما هیچ کدام از این

1. sufficient evidence

2. evidentialist objection

3. Alvin Plantinga, 1983, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 24-29

4. evidentialist objector

5. Bertrand Russell

6. immortality

فرضیه‌ها محتمل‌تر از فرضیه دیگری نیست: این فرضیه‌ها حتی از قلمرو معرفت احتمالی^۱ نیز خارجند، و بنابراین هیچ دلیلی برای توجه به آنها وجود ندارد.^۲

ج. ل. مکی در کتاب خود، معجزه خدا باوری^۳، به همین صورت استدلال می‌کند که برای تأیید خدا باوری در مقابل طبیعت‌گرایی^۴ بینه کافی وجود ندارد. پس باید خدا باوری مردود شناخته شود. همان‌طور که وی می‌گوید: «بنابراین در پایان می‌توانیم با آنچه لاپلاس^۵ در مورد خدا گفت موافق باشیم: ما هیچ نیازی به این فرضیه [وجود خدا] نداریم.»^۶ عنوان کتاب مکی، تعهد وی را به انتقاد از بینه‌جویی نشان می‌دهد. وی با پیروی از دیوید هیوم معتقد است که با فرض نبود بینه برای وجود خدا، باید معجزه‌ای اتفاق بیفتد تا کسی به چنین قضیه‌ای غیر منطقی معتقد شود.^۷

از این منظر، شخص خدا باور سه گزینه ممکن پیش رو دارد. برخی از خدا باوران در سنت بینه‌جویی باقی می‌مانند و با متفکران عصر روشنگری موافقتند که باور به خدا فقط زمانی معقول است که بینه کافی برای آن وجود داشته باشد. این خدا باوران با ارزیابی‌های متفکران روشنگری از دلیل‌های اثبات خدا باوری مخالفند، و معتقدند که واقعاً بینه کافی برای باور به خدا وجود دارد. چنین موضعی را می‌توان بینه‌جویی خدا باورانه نامید. بینه‌جوی خدا باور معتقد است که دقیقاً چون بینه قوی برای باور به خدا وجود دارد، باور داشتن به او معقول است. ریچارد سوئینرن، بزیل میچل^۸، س. س. لوئیس، ویلیام پیلی^۹، ب. ب.

1. probable knowledge

2. Bertrand Russell, 1957, "What I Believe", in *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster, 50-51.

3. *The Miracle of Theism*

4. naturalism

5. Laplace

6. Mackie, 253

۷. برای یافتن نقد دیدگاه مکی ←

Alvin Plantinga, April 1986, "Is Theism Really a Miracle?" in *Faith and Philosophy*, No. 2: 109-134.

8. Basil Mitchell

9. William Paley

وُرفیلد^۱ و بسیاری از افراد دیگر دفاعیه‌های عقلانی^۲ قاطعی از دلیل‌های اثبات خدا باوری اقامه کرده‌اند. این دفاعیه‌ها همواره بینه‌ای را به شکل برهانی قوی تحلیل نکرده‌اند، بلکه اغلب با تمام وجود تصور عصر روشنگری از عقل را می‌پذیرند. همچنین متفکران پروتستان انجیلی^۳ نظیر نورمن گیسلر^۴، ر. س. اسپرول^۵ و جان گرسترن^۶ بر این باورند که بهتر است به بینه‌جویان براساس دلیل‌های خود آن‌ها پاسخ داد، و بینه‌ای را برای وجود خدا اقامه می‌کنند که معتقدند پذیرش آن از نظر عقلی قانع‌کننده است. بنابراین گزینه اول مخالفت با ارزیابی عصر روشنگری از برهان‌های خدا باوری است. من در بخش نخست این کتاب با عنوان «راه دلیل» این رویکرد را بررسی خواهم کرد، و ناتوانی آن را در وفاداری به آرمان عصر روشنگری در مورد الاهیات طبیعی سنتی نشان خواهم داد. با وجود این، راه دلیل می‌تواند شکل معتدل‌تری از توجیه باور به خدا عرضه کند که هنوز از نظر عقلی قابل پذیرش باشد.

گزینه دوم این است که شخص خدا باور ممکن است بینه‌جو باقی بماند در حالی که هم موافق این باشد که باور به خدا فقط اگر بینه کافی برای وجود او موجود باشد عقلانی است، و هم با این که در واقعیت چنین بینه‌ای کافی وجود ندارد. دستکم از این منظر باور به خدا معقول نیست؛ انسان باید از روی ایمان صرف باور پیدا کند. این موضع یعنی ایمان‌گرایی بر آن است که انسان باید بدون عقل یا برخلاف عقل به خدا باور داشته باشد. مشهورترین ایمان‌گرایان عبارتند از: ترتولیان – «من باور دارم زیرا این باور بی‌معناست» – و شاید کیرک‌گور که استدلال می‌کرد دستکم خدای خداگرایی مسیحی کاملاً متناقض‌نماست: باور داشتن به چنین خدایی مستلزم باور به تناقض‌هایی نظیر متناهی^۷ شدن نامتناهی^۸ و زمانمند^۹ شدن سرمدی^{۱۰} است. در این زمان، یافتن شخصی که گیرد

1. B. B. Warfield
3. evangelical
5. R. C. Sprouil
7. finite
9. temporal

2. intellectual defenses
4. Norman Geisler
6. John Gerstner
8. infinite
10. eternal

پرچم ایمان‌گرایی جمع شود مشکل است، با این حال شاید کارل بارت^۱ الاهی‌دان بر این موضع پای می‌فشرد. این نامگذاری نسبتاً بی‌وجه و کاملاً نفرت‌انگیز فرض شده است. از این رو اکثر خدا‌باوران معاصر، دست‌کم در محیط‌های علمی، مته‌ورانه در پی آنند که از برجسب ایمان‌گرا^۲ پرهیزند. این گزینه در این جستار تنها به اختصار بررسی خواهد شد.

آخرین موضعی که ممکن است خدا‌باور اتخاذ کند، رد فرض بینه‌جویی عصر روشنگری و گسترش تصور کاملاً متفاوتی از عقلانیت است. این موضع را معرفت‌شناسی اصلاح‌شده می‌نامیم. منظور من از معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، معرفت، باور و عقلانیتی است که از الاهی‌دانان نهضت اصلاح‌دین^۳ به ویژه جان کلونین^۴ متأثر است. طرفداران این موضع اصل اول منتقد بینه‌جو را، که باور به خدا بدون تأیید بینه یا دلیل نامعقول است، رد می‌کنند. این دیدگاه هم از دام بینه‌جویی، که دائماً باور را با بینه مرتبط می‌کند، و هم از دام ایمان‌گرایی، که باور به خدا را در ورطه غیرعقلانی بودن می‌پذیرد، احتراز می‌کند. البته، این موضع به بازنگری کاملی در تصور عقلانیت نیاز دارد. اخیراً این گزینه جالب توجه را فیلسوفان دین معاصر آلون پلاتینگا از دانشگاه نوتر دام^۵، نیکلاس ولتراستورف از دانشگاه ییل^۶، ویلیام آلستن از دانشگاه سیراکیوز^۷ و جرج ماورودس^۸ از دانشگاه میشیگان^۹ شرح و بسط داده‌اند. این کتاب بسط معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را کانون توجه خود قرار می‌دهد.

در بخش دوم کتاب، یعنی «راه عقل» فرض تعیین‌کننده عصر روشنگری درباره باور به خدا بررسی خواهد شد: انتقاد شخص بینه‌جو به باور داشتن به خدا، آن‌گونه که و. ک. کلیفورد^{۱۰} بیان داشته است. سپس دلیل‌های منتقدان – ویلیام جیمز^{۱۱}، س. س. لویس و آلون پلاتینگا – را به انتقاد شخص بینه‌جو

1. Karl Barth

2. fideist

3. reformation theologians

4. John Calvin

5. Notre Dame

6. Yale

7. Syracuse

8. George Mavrodes

9. Michigan

10. W. K. Clifford

11. William James

عرضه خواهیم کرد. نقدهای پلاتینگا بر طرح بینه‌جو، که کاستی‌های شدید فرض‌های او را آشکار می‌سازد، به طور دقیق مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بنابراین از پیشنهادهای پلاتینگا دربارهٔ بسط تصویری جدید از عقلانیت تبعیت می‌کنیم. برای بحث دربارهٔ این تصور از عقلانیت، آثار توماس رید^۱ منتقد اسکاتلندی دیوید هیوم را مورد توجه قرار خواهیم داد. سهم رید در بحث عقلانیت به طور عام و در عقلانیت باور به خدا به طور خاص، عمیق، بصیرت‌آمیز و شهودی است. به علاوه، سهم جان کلونین را در بحث از منطقی بودن باور دینی مورد توجه قرار خواهیم داد.

با این بحث تصور جدیدی از عقلانیت شکل می‌گیرد. نظریهٔ این کتاب این است که انتقاد شخص بینه‌جو از دو جهت دچار کاستی است. من استدلال خواهم کرد که برای باور به خدا بینه وجود دارد هرچند نه به معنایی که برای منتقد بینه‌جو یا دفاعیه‌نویس پروتستان انجیلی^۲ قابل پذیرش باشد. به طور مبنایی‌تر استدلال خواهم کرد که ادعای منتقد بینه‌جو مبنی بر این که اگر انسان بخواهد از نظر عقلی به خدا باور داشته باشد نیازمند بینه و دلیل است، واقعاً برخطاست. چیزی که بدان نیازمندیم تصور کاملاً جدیدی از عقلانیت است. چنین تصور نوظهوری از عقلانیت فضای مناسب‌تری برای باور دینی مهیا می‌سازد. می‌توان از بلای عصر روشنگری جدا شد و به [معنای درست] عقل بازگشت.^۳

1. Thomas Reid

2. evangelical apologist

۳. این کتاب درصدد پاسخ به تمامی سؤال‌های تخصصی فیلسوف حرفه‌ای نیست. بلکه متنی مقدماتی دربارهٔ تحول‌های شگفت‌انگیزی است که اخیراً در مورد ارتباط بین عقل و اعتقاد به خدا شکل گرفته است. کسانی که سؤال‌های عمیق‌تری دارند، پیشنهاد می‌کنم به منبع‌های اصلی مراجعه کنند.

بخش اول

راه دلیل

فصل اول

اثبات وجود خدا مسئله‌ها و چشم‌اندازها

اما انسان هنگامی که دریابد چیزی نظریه‌ای فلسفی را به اثبات می‌رساند واقعاً متقاعد نمی‌شود. او تنها هنگامی واقعاً متقاعد می‌شود که دریابد هر چیزی آن را اثبات می‌کند.

ج. گ. چسترتن
«آیا زمانی که خورشید طلوع می‌کند قرص گرد آتشی را تا حدی شبیه گینه نمی‌بینی؟»
آه نه، نه، تعداد بی‌شماری از موجودات آسمانی را می‌بینم که فریاد می‌زنند: «مقدس، مقدس، مقدس است خدای قادر متعال.»

ویلیام بلیک: «مکاشفه آخرین داوری»

برهان‌های متافیزیکی برای اثبات وجود خدا چنان از عقل بشری دور و چنان پیچیده‌اند که تأثیر بسیار اندکی دارند؛ و یا چنانچه برای بعضی کارگر افتند، تنها در طول لحظه‌ای است که آن را مشاهده می‌کنند، ولی ساعتی بعد می‌ترسند که مبادا به اشتباه افتاده باشند.

بلز پاسکال

اثبات وجود خدا برای نامعتقدان از طریق آثار طبیعت... بهانه دادن به دست‌انتهایی است که باور می‌یابند برهان‌های دین ما واقعاً ضعیف است... این واقعیت حیرت‌انگیزی است که هیچ نویسنده معتبری برای اثبات وجود خدا هرگز از طبیعت سود نگرفته است.

بلز پاسکال

۱. مقدمه

آیا اثبات وجود خدا ممکن است؟ آیا دلیل‌هایی وجود دارد که همه عاقلان باید بپذیرند که وجود خدا را اثبات می‌کند؟ دفاعیه‌نویس سستی دین، با فرض واقعیت‌های روشن و مشخصی که همه عاقلان به پذیرش آن متعهد باشند، معتقد است که اثبات وجود خدا از نظر عقلی ممکن است. طرح اثبات وجود خدا – همان‌طور که گفتیم – الاهیات طبیعی نامیده می‌شود: تلاش برای اثبات وجود خدا با واقعیت‌های مربوط به جهان طبیعی یا با عقل بدون تکیه بر وحی^۱ خاصی. الاهیات طبیعی کوشش برای اثبات وجود خدا تنها با عقل، بدون تکیه بر هیچ نوع خاصی از الهام^۲ فراطبیعی همانند کتاب مقدس^۳، است. آلورین پلاتینگا این طرح‌ها را از نظر الاهیدانان طبیعی سستی این‌گونه ترسیم می‌کند:

کاری که الاهیدانان طبیعی انجام می‌دهند این است که نشان دهند برخی از باورهای اصلی خداباوری – گذشته از گزاره‌هایی که بدیهی^۴ یا ضرورتاً صادقند^۵ – با روش قیاسی^۶ یا استقرایی^۷ از گزاره‌هایی که به روشنی صادقند و تقریباً همه عاقلان آن را می‌پذیرند به دست می‌آید (مثلاً این که برخی اشیا در حرکتند). الاهیدانان طبیعی از این راه می‌کوشند نشان دهند باورهای مشخص و محوری دین – به ویژه وجود خدا و جاودانگی انسان – از نظر عقلی قابل توجیه‌اند.^۸

در این‌جا از سه نمونه عالی دلیل‌های خداباوری سستی یاد خواهیم کرد: استدلال جهان‌شناختی ریچارد تیلر^۹، استدلال از راه نظم ویلیام پیلی و رویکرد احتمال‌گرایانه^{۱۰} جالب و جدید به دلیل‌های خداباوری از سوی ریچارد

1. revelation

2. revelation

3. Bible

4. self evident

5. necessarily true

6. inductively

7. deductively

8. Alvin Plantinga, 1967, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press, 4.

9. Richard Taylor

10. probabilistic attitude

سوئیبنرن، فیلسوف آکسفورد. پس از بررسی ماهیت برهان و رابطه آن با الاهیات طبیعی سستی، از الاهیات طبیعی از منظر شخص بینه‌جوی پروتستان انجیلی بحث خواهم کرد.

ابتدا گذرا به برخی از مقدمه‌های منطقی می‌پردازیم. از آن جا که این بحث تمرکز بیشتری بر استدلال خواهد داشت، باید در مورد ارزشیابی عقلی استدلال‌ها تصور روشنی داشته باشیم. از منظر فیلسوفان، استدلال‌ها مجادله‌های ناخوشایند با همسر، فرزندان یا والدین شخص نیست، بلکه اقامه استدلال، به معنای تخصصی‌اش، تنها اقامه بینه یا دلیل‌هایی برای نتیجه است. استدلال ذخیره و سرمایه اصلی فیلسوفان است و برهان‌ها شکل قوی استدلال محسوب می‌شوند. برهان‌ها نوعاً برحسب اعتبار^۱ و صحتشان^۲ سنجیده می‌شوند. اعتبار در زبان فیلسوفان مفهومی است که در مورد استدلال‌ها و برهان‌ها به کار می‌رود، نه گزاره^۳‌ها یا قضیه^۴‌ها. گزاره‌هایی مثل «اکنون باران می‌بارد»، «اینشتاین امریکا را کشف کرد» و « $2+2=4$ » صادق^۵ یا کاذبند^۶، نه معتبر یا نامعتبر، پس قضیه‌ها برحسب صدق یا کذب سنجیده می‌شوند.

از سوی دیگر، استدلال‌ها برحسب اعتبار یا بی‌اعتباری‌شان^۷ سنجیده می‌شوند. اگر استدلال به گونه‌ای باشد که در صورت صدق مقدمه‌ها نتیجه هم حتماً صادق شود، معتبر^۸ خواهد بود. پس در استدلال معتبر، مقدمه‌ها باعث می‌شوند که نتیجه صادق شود. به این استدلال توجه کنید:

الف ۱. اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود.

۲. باران می‌بارد.

۳. بنابراین زمین خیس است.

واضح است که این استدلال معتبر است. ۱ و ۲ مقدمه‌های استدلال هستند و در

1. validity

2. soundness

3. statement

4. proposition

5. true

6. false

7. invalidity

8. valid

حکم بینه برای نتیجه ۳ اقامه می‌شوند، و قطعاً اگر ۱ و ۲ صادق باشند نتیجه حتماً صادق خواهد بود.
اکنون به استدلال دیگری توجه کنید:

- ب ۱. اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود.
۲. زمین خیس است.
۳. پس باران می‌بارد.

استدلال ب نامعتبر^۱ است. در این جا نیز ۱ و ۲ مقدمه‌های استدلال و ۳ نتیجه است. فرض کنیم ۱ و ۲ هر دو صادق باشند. آیا ممکن است ۳ کاذب باشد؟ البته ممکن است ۱ و ۲ هر دو صادق و ۳ کاذب باشد، در صورتی که زمین با دستگاه آب‌پاشی خیس شده باشد. نکته این است که حتی اگر مقدمه‌ها صادق باشند، ممکن است نتیجه کاذب باشد. پس هر استدلالی که این‌گونه باشد نامعتبر خواهد بود.

همچنین استدلال ممکن است برحسب صحتش سنجیده شود. استدلال به شرطی صحیح^۲ است که معتبر و تمام مقدمه‌هایش صادق باشد. بنابراین، صحت استدلال قوی‌تر از اعتبار آن است؛ و انسان برای سنجش صحت استدلال باید به صدق یا کذب مقدمه‌های آن توجه دقیقی داشته باشد. به این استدلال توجه کنید:

- ج ۱. اگر به جرج واشینگتن سوء قصد می‌شد، می‌مرد.
۲. به جرج واشینگتن سوء قصد شد.
۳. پس جرج واشینگتن مرده است.

توجه کنید که استدلال ج دقیقاً همان صورت استدلال الف را دارد. از این رو، ج استدلال معتبری است: نتیجه ضرورتاً از مقدمه‌ها (که از نظر سنجش

اعتبارشان صادق فرض شده‌اند)، به دست می‌آید. با این حال، در استدلال ج اشکال وجود دارد: هرچند استدلال معتبر و مقدمه اول نیز صادق است، مقدمه دوم کاذب است. پس استدلال ج صحیح نیست. اکنون، با استفاده از مطالب فوق، وقت آن است که به برهان‌های خداباوری بازگردیم.

۲. دلیل جهان‌شناختی

برهان‌های جهان‌شناختی از راه وجود جهان یا واقعیت‌های مشخص و عامی در مورد جهان بر محرک اول^۱، علت اول^۲ یا موجودی که امکان ندارد وجود نداشته باشد (یعنی موجودی که وجودش ضروری است) استدلال می‌کنند. این‌گونه برهان‌ها نوعاً به امتناع^۳ سلسله نامتناهی^۴ علت‌ها^۵ یا تبیین‌ها تکیه می‌کنند، و قدیمی‌ترین نوع دلیل‌های خداباوری محسوب می‌شوند که ابتدایی‌ترین تقریر آن را ارسطو، فیلسوف دوره باستان، عرضه کرده است. توجه ما به دلیلی که ریچارد تیلر، فیلسوف معاصر، بیان کرد معطوف خواهد بود.

انگیزه دلیل‌های جهان‌شناختی نوعاً معمای وجود است. این پرسش دائمی که «چرا به جای عدم محض^۶، چیزی وجود دارد؟» در پشت این دلیل‌ها نهفته است. و در واقعیت این که اصلاً چیزی وجود داشته باشد حیرت‌آور است؛ اگر هیچ چیز وجود نمی‌داشت، این سؤال که «چرا به جای چیزی، عدم وجود دارد؟» تقریباً چندان حیرت‌آور نبود (البته اگر چنین چیزی اتفاق می‌افتاد، اصلاً کسی وجود نداشت تا این سؤال را بپرسد. فرض دلیل‌های جهان‌شناختی این است که این پرسش معنادار است و برای آن پاسخ خوبی وجود دارد. یعنی برهان‌های خداباوری نوعاً اصل جهت کافی^۷ را پیش فرض گرفته‌اند که می‌گوید برای هر

1. first mover

2. first cause

3. impossibility

4. infinite regress

5. causes

6. nothing

7. principle of sufficient reason

واقعیت قطعی^۱ یا حقیقی^۲ علت یا جهتی کافی وجود دارد که چرا آن واقعیت تحقق می‌یابد یا چرا آن گزاره صادق است. ریچار تیلر در تقریر خود از دلیل جهان‌شناختی انسان را به پذیرش این اصل ترغیب می‌کند.^۳

فرض کنید در جنگلی مشغول قدم زدن هستید که با گوی بزرگ بلورینی مواجه می‌شوید؛ شما بر این باورید که آن گوی به نحوی و یا احتمالاً توسط کسی در آن جا گذاشته شده است. عقل، شما را به این اعتقاد وادار می‌کند که برای تبیین این‌که چگونه این گوی این جا آمده است جهت‌های کافی وجود دارد. اصل جهت کافی به شما اجازه دست کم دو پاسخ به این پرسش را نخواهد داد: اول شما نمی‌توانید بپذیرید که آن گوی بدون دلیل یا علتی به وجود آمده باشد. نمی‌توانید معتقد شوید که آن گوی واقعاً بدون هیچ علتی به وجود آمده است؛ افزون بر این، عقل نمی‌تواند این تبیین را بپذیرد که آن گوی همیشه آن جا بوده است. وجود طولانی‌مدت (یا همیشگی) گوی در آن جا جهت کافی برای وجود آن نیست. اگر آن گوی بلورین همیشه آن جا بود، به طور معقول می‌توان به دنبال جهت کافی برای وجود همیشگی آن برآمد. تیلر معتقد است که عقل، شما را به این باور وادار می‌دارد که وجود گوی را تنها با استناد به موجود دیگری می‌توان تبیین کرد.

فرض اصل جهت کافی این است که برای هر حقیقت قطعی جهت کافی وجود دارد که آن را صادق می‌گرداند. برای صادق بودن گزاره‌ها دو راه وجود دارد. گزاره‌ها ممکن است بالامکان صادق^۴ باشند، بدین معنا که صادق بودن آن‌ها به چیز دیگری وابسته است؛ و ممکن است ضرورتاً صادق^۵ باشند، بدین معنا که صدق آن‌ها به صدق هیچ گزاره دیگری وابسته نیست؛ صدق آن‌ها بنفسه^۶ است. تیلر برای حقیقت‌های ضروری^۷ و ممکن^۸ این مثال‌ها را ذکر می‌کند:

1. positive fact

2. truth

3. Richard Taylor, 1974, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 104.

4. contingently true

5. necessarily true

6. by own nature

7. necessary

8. contingent

به طور مثال، برای این که چرا سنگ لبه پنجره خانه من گرم است دلیلی وجود دارد؛ این که آفتاب بر آن تابیده است. این امر ظاهراً صادق است، اما نه بنفسه. پس ممکن به چیزی غیر از خود وابسته است. این که تمام نقطه‌های محیط دایره فاصله یکسانی تا مرکز دارند نیز صادق است، اما صدق آن به چیزی جز خود وابسته نیست. اهمیتی ندارد که چه چیزی رخ دهد، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند آن را کاذب سازد. به همین شکل، این که اگر سنگ لبه پنجره خانه من جسم باشد – همان‌طور که هست – آنگاه دارای صورتی خواهد بود امری ضرورتاً صادق است؛ زیرا برای تأیید خود به چیزی غیر از خود وابسته نیست. البته، امور کاذب^۱ نیز یا ممکنند یا ضروری. مثلاً این که سنگ لبه پنجره خانه من سرد است، بالامکان کاذب^۲ است، و این که این سنگ در عین جسم بودن بدون صورت باشد ضرورتاً کاذب^۳ است؛ چون بنفسه ناممکن است.^۴

اکنون به دلیل بازگردیم. تصور کنید گوی بلورین به آهستگی بزرگ‌تر شود. فرض کنید که در اصل به اندازه توپ گلف بوده است: می‌بینیم که برای وجودش به تبیین^۵ نیاز دارد. حال فرض کنید که به اندازه توپ بیس‌بال است؛ قطعاً باز هم برای وجودش نیازمند تبیین است. حالا تصور کنید که به اندازه جهان است؛ باز هم برای وجودش به تبیین نیاز دارد. تیلر اصل جهت کافی را درباره جهان این‌گونه به کار می‌برد:

باز هم آن گوی عجیب را که تصور می‌کنیم در جنگل پیدا شده است در نظر آورید. اکنون نمی‌توانیم تردید کنیم که برای وجود آن باید تبیینی وجود داشته باشد، هرچند ممکن است تصویری از چستی این تبیین نداشته باشیم. به علاوه، این که گوی به جای مکانی دیگر در جنگل پیدا شده است، عرضه تبیین را ضروری نمی‌کند. این که گوی واقعاً در کجا قرار دارد به هیچ وجه اهمیت ندارد. چون سؤال ما این نیست که چرا گوی در آن مکان

1. untruths

2. contingently false

3. necessarily false

4. Taylor, 104.

5. explanation

وجود دارد، بلکه این است که اصلاً چگونه به وجود آمده است. اگر در تصور خود جنگل را حذف و صرفاً این گوی را در یک پهنه وسیعی فرض کنیم، اعتقادمان به این که موجودی ممکن بوده و وجودش را از چیزی غیر از خود گرفته است به هیچ وجه تضعیف نمی‌شود. اکنون اگر تصور کنیم که آن پهنه وسیع نیز نابود خواهد شد و در واقعیت همه چیز از بین خواهد رفت، و کل جهان مادی را فقط این گوی تشکیل خواهد داد، آن گاه حتی برای لحظه‌ای نمی‌توانیم فرض کنیم که وجود گوی تبیین شده، یا نیاز به هر تبیینی برطرف گردیده و یا وجود گوی به صورت اتفاقی تبیینگر خود^۱ شده است. اگر این فکر را یک قدم جلوتر ببریم و فرض کنیم که هیچ واقعیت دیگری هیچ گاه وجود نداشته است یا هیچ گاه وجود نخواهد داشت و این گوی کل جهان مادی را برای همیشه تشکیل خواهد داد، آن گاه باز هم باید اصرار داشته باشیم که دلیلی مستقل از خود گوی برای وجود آن لازم است... و باز هم اصلاً اهمیتی ندارد که سؤال از چه چیزی باشد، چیز گسترده و پیچیده‌ای همچون جهانی که ما بالفعل خود را در آن می‌یابیم و یا چیز کوچک ساده و بی‌اهمیتی نظیر گوی، باکتری یا کوچک‌ترین دانه شن.^۲

بنابراین، تیلر استدلال می‌کند که سؤال‌های «چرا به جای عدم چیزی وجود دارد؟» یا «جهت کافی برای وجود جهان کدام است؟» کاملاً منطقی است و پاسخ‌های کاملاً منطقی دارند. همان‌طور که تیلر می‌گوید: «یقیناً از اصل جهت کافی این نتیجه به دست می‌آید که باید نه تنها برای وجود هر چیزی در جهان، بلکه برای وجود خود جهان نیز دلیلی وجود داشته باشد...»^۳، باید وجود جهان را مثل تبیین وجود گوی تبیین کرد. از آن جا که جهان ممکن‌الوجود است باید تبیینی خارج از خود داشته باشد، یعنی وجودش وابسته به واقعیت دیگری است. جهان با این سخن که بدون دلیل به وجود آمده یا با گفتن این که همواره وجود داشته است، واقعاً تبیین نمی‌شود. حتی اگر جهان همواره وجود داشته باشد، هنوز براساس اصل جهت کافی بایستی جهت کافی برای وجود ازلی‌اش در دست باشد.

1. self explanatory

2. Taylor, 105-106.

3. Ibid, 105.

اکنون می‌توانیم استدلال تیلر را برای [اثبات] وجود خدا، با در نظر گرفتن این تمایزها مورد توجه قرار دهیم:

اگر آن گونه که به نظر می‌رسد اصل جهت کافی صراحتاً دلالت دارد، می‌بایست برای وجود آسمان و زمین – یعنی برای وجود این جهان – دلیلی وجود داشته باشد، در این صورت باید آن دلیل یا در خود جهان یافت شود و یا خارج از آن، در چیزی که واقعاً فراطبیعی یا خارج از آسمان و زمین است. اکنون اگر فرض کنیم که این جهان – یعنی کل همه چیزها غیر از خدا – دلیل وجود خویش را در درون خود داشته باشد، در واقع فرض کرده‌ایم که جهان دارای وجود بنفسه یعنی وجودی ضروری است... اما این فرض قابل قبول نیست، زیرا چیزی در این جهان یا در مورد آن نمی‌یابیم که مؤید وجود بنفسه آن باشد و حتی برعکس، چیزهای بسیاری برخلاف آن می‌یابیم. چون موجود بنفسه در درجه اول باید ضرورتاً ازلی^۱ و ابدی^۲ باشد. اگر بگوییم چیزی بنفسه یا ضروری وجود دارد و در همان حال بگوییم به وجود آمده است یا از بین خواهد رفت، یا این که حتی می‌تواند در زمانی به وجود آمده باشد یا از بین برود، سخن متناقضی خواهد بود.^۳

تیلر معتقد است از آن جا که هرچیز در جهان به گونه‌ای است که می‌تواند از بین برود، هیچ دلیلی وجود ندارد که تردید کنیم جهان به عنوان یک کل ممکن‌الوجود است. از این رو، بر اساس اصل جهت کافی نتیجه می‌گیریم که وجود جهان به چیز دیگری وابسته است. اکنون برای تبیین جهان تنها دو گزینه وجود دارد: یا

۱. وجود جهان به چیز دیگری وابسته است که آن خود به چیز دیگری وابسته است و آن نیز وابسته به چیز دیگری است تا بی‌نهایت^۴؛ یا
۲. جهان وجود خویش را از چیزی می‌گیرد که وجود بنفسه دارد و بنابراین ازلی و ابدی است و آفریدگار آسمان و زمین است.^۵

1. eternal

2. indestructible

3. Taylor, 108.

4. *ad infirmitum*

5. Taylor, 110.

تیلر گزینه ۱ را به عنوان امری ناممکن رد می‌کند، زیرا پیاپی از عرضه جهت کافی برای وجود جهان طفره می‌رود. بنابراین، اصل جهت کافی ما را به پذیرش گزینه دوم رهنمون می‌شود: این که وجود جهان به آفریدگاری ازلی و ابدی وابسته است که وجودش به چیز دیگری وابسته نیست؛ یعنی وجودش ضروری است.

اکنون به انتقادهای این استدلال پردازیم. مبنایی‌ترین اشکالی که دلیل‌های جهان‌شناختی را با مشکل مواجه می‌کند فرض اصل جهت کافی است. هرچند معقول است که باور کنیم دلیلی برای وجود گوی بلورین تیلر وجود دارد، معلوم نیست که باید وجود جهان نیز به عنوان یک کل دلیل داشته باشد. ممکن است برای هر جزء جهان دلیل ممکن وجود داشته باشد، اما جهان به عنوان یک کل می‌تواند نیازمند تبیین نباشد. ادعا شده است که این گونه از دلیل‌های جهان‌شناختی مرتکب مغالطه ترکیب مفصل^۱ شده‌اند: یعنی به اشتباه نسبت دادن صفت جزءها به کل. برای مثال، اگر هر جزء ماشین کوچک باشد این نتیجه را نمی‌دهد که ماشین کوچک است. البته برخی از استنتاج‌های از جزء به کل منطقی هستند؛ اگر تابلویی صرفاً از جزءهای قرمز ساخته شده باشد، تابلو به عنوان یک کل قرمز خواهد بود. دلیل جهان‌شناختی بر این فرض استوار است که چون همه جزءهای جهان ممکن هستند، جهان نیز به عنوان یک کل ممکن است. داوری انسان درباره این استدلال وابسته به این است که آیا وی باور دارد این استنتاج مغالطه‌آمیز^۲ است یا خیر.

اگر هر جزئی از جهان نیازمند تبیین باشد، آیا این نتیجه را می‌دهد که جهان نیز به عنوان یک کل نیازمند تبیین است؟ این تمثیل را در نظر بگیرید. فرض کنید اخیراً خانه‌ای ساخته شده و تمام کارهای آن به مقاطعه داده شده است: سیمانکار پی‌ریزی می‌کند، داربستکار داربست‌ها را برپا می‌کند، برقکار سیستم الکتریکی را نصب می‌کند، لوله‌کش لوله‌کشی می‌کند، نجار پولیش‌کار روکش‌کاری آن را انجام می‌دهد و الی آخر. وجود هر جزء این خانه با علت خاص خود تبیین می‌شود - برقکار، لوله‌کش، نجار و... حال فرض کنید کسی پس از این که همه این‌ها را بداند، بپرسد «اما چه کسی خانه را ساخت؟» این

سؤال عجیبی است - پیشتر ما به این که چه کسی هر جزء را ساخته است پی برده‌ایم و علت هر جزء را که تبیین وجود خانه را تشکیل می‌دهد مشخص کرده‌ایم. پاسخ واحدی برای این سؤال که «چه کسی خانه را ساخت؟» وجود ندارد. به همین صورت، شخص خدا ناباور از اصرار تیلر بر این که جهان به عنوان یک کل باید تبیینی داشته باشد متحیر است. تیلر بر این باور است که هر جزء جهان تبیین ممکن‌ی دارد و روند تبیین‌های ممکن تا ابد ادامه می‌یابد. اکنون فرض کنید کسی پس از آن که بداند هر جزء جهان دارای تبیین ممکن‌ی است بپرسد: «اما چه کسی این جهان را به وجود آورد؟»، شخص خدا ناباور این را سؤال عجیبی خواهد دانست که پرسش آن ضرورتی ندارد.

آیا وجود جهان به عنوان یک کل نیازمند تبیین است؟ قطعاً شخص خدا باور معتقد است که چنین است؛ اما آشکار نیست که شخص خدا ناباور نیز باید بر این باور باشد. برتراند راسل، یکی از بزرگ‌ترین منتقدان معاصر باور دینی در قرن ما، بر این باور بود که سؤال از تبیین جهان بی‌معناست و کاملاً تمایل داشت که به وجود جهان مادی و بدون تبیین اعتقاد داشته باشد. چرا جهان وجود دارد؟ راسل باور دارد که جهان فقط وجود دارد، همین و بس. و این پایان فرایند استدلال است. همان‌طور که راسل می‌گوید: «من باید بگویم که جهان فقط وجود دارد، همین.»^۱ وی در جای خاصی تصمیم می‌گیرد از اصل جهت کافی دست بکشد. ادعا می‌شود که شخص خدا باور نیز زمانی که مناسب باشد از اصل جهت کافی دست می‌کشد. خدا باور به این سؤال که «چرا خدا وجود دارد؟» به طور مشابهی پاسخ خواهد داد: «خدا فقط وجود دارد.»^۲ کاربرد اصل جهت کافی

۱. به نقل از:

John Hick, 1964, *The Existence of God*, New York: Macmillan, 175.

۲. ریچارد دوکینز (Richard Dawkins)؛ مدافع نظریه تکامل و منتقد باور دینی، در متن استدلال‌هایی برای ناظم فراطبیعی نظر مشابهی بیان می‌کند: «البته خدایی که بر طراحی هوشمندانه چیزی به پیچیدگی دستگاه تکثیر پروتئین DNA تواناست، باید دست‌کم خود نیز به پیچیدگی و سازمان‌یافتگی همان دستگاه باشد. افزون بر آن، اگر فرض کنیم که او بر عملکردهای پیشرفته‌ای نظیر اجابت دعاها و بخشودن گناهان تواناست، بیشتر پیچیدگی و سازمان‌یافتگی او را می‌طلبد. تبیین کردن منشأ دستگاه پروتئین DNA با تکیه بر طراح و

باید در جایی متوقف گردد، اما معلوم نیست انسان در کجا از نظر عقلی وادار می‌شود کاربرد آن را متوقف سازد. دشوار است که بدون استناد به مسئله باور یا بی‌باوری هرکس به خدا از نقطه‌ای که وی کاربرد این اصل را متوقف می‌سازد دفاع کنیم. یقیناً شخص خدا باور توقف این نقطه را فقط با خدا شایسته خواهد دید، در حالی که شخص خدا نا باور آن را در جهان متوقف می‌سازد. پدر فردریک کاپلستون^۱، در مناظره مشهوری با راسل این مسئله را چنین بیان می‌کند:

اگر انسان نخواهد راهی را در پیش گیرد که به تأیید وجود متعالی^۲ می‌رسد، — هر طور که وجود متعالی توصیف شود (اگر اصلاً توصیف شود) — مجبور است با تأکید بر این که چیزها «فقط هستند» و مسئله وجودی^۳ مورد بحث مسئله‌نما^۴ است، صورت مسئله را پاک کند. اگر کسی از نشستن در پشت میز شطرنج و انجام دادن حرکتی در آن سرباز زند، البته که مات نخواهد شد.^۵

شخص خدا نا باور برای تبیین وجود کَلَم، پادشاهان و موم اصل جهت کافی را به کار خواهد گرفت، اما از کاربرد آن در مورد جهان به عنوان یک کل سرباز خواهد زد. ولی شخص خدا باور اصل جهت کافی را برای کَلَم، پادشاهان موم و جهان به کار خواهد گرفت؛ و این امر او را به خدای آفریدگاری رهنمون خواهد شد که جهان وابسته به اوست.^۶

→ ناظم فراطبیعی دقیقاً به معنای تبیین نکردن آن است، زیرا منشأ ناظم را بدون تبیین باقی می‌گذارد. شما مجبورید چنین چیزی بگویید: «خدا همیشه بوده است» و اگر به خود اجازه دهید که چیز عجیب و بی‌اساسی بگویید، نیز ممکن است بگویید: «DNA همیشه بوده است» یا «حیات همیشه بوده است» و به این ترتیب کار تمام می‌شود.

The Blind Watchmaker, New York: W.W. Norton, 1986, 141.

1. Frederick Copleston

2. transcendent being

3. existential problem

4. pseudo-problem

5. Copleston, "Commentary on the Five Ways", in John Hick, *The Existence of God*, 93.

۶. البته این بیانی اضافی است. خدا باور یقیناً باور خواهد داشت که خدا ضرورتاً وجود دارد: او نمی‌تواند وجود نداشته باشد. ضرورت وجود خدا قابل تبیین است، هر چند وجود او با

بنابراین، مسئله ضروری در دلیل‌های جهان‌شناختی این است که شخص خدا‌باور و خدا‌ناباور هر دو قصد دارند نقطه‌های توقف متفاوتی را در کاربرد خاص خود از اصل جهت کافی بپذیرند. شخص خدا‌باور بر این باور است که نقطه توقف نهایی وی بهترین جای توقف است، شخص خدا‌ناباور نیز معتقد است نقطه توقف نهایی وی به همان اندازه قانع‌کننده است. از این رو، نقطه‌ای را که انسان فکر می‌کند لازم است در آن توقف کند، به چیزی منوط است که اکنون به آن باور دارد. به نظر می‌رسد مقدمه‌هایی که مورد توافق هر دو گروه باشد و با آن بتوان این اختلاف نظر را مورد داوری و قضاوت قرار داد وجود ندارد. تاکنون کسی اثبات نکرده است که شخص خدا‌ناباور موظف به پذیرش مقدمه تعیین‌کننده اصل جهت کافی در مورد جهان است. بنابراین، از آن جا که دلیل جهان‌شناختی مقدمه‌ای را به کار می‌گیرد که همه عاقلان به پذیرش آن ملزم نیستند، به عنوان بخشی از الاهیات طبیعی سستی ناکام می‌ماند.

البته شخص خدا‌ناباور باید نتیجه‌های ناخواسته رد جهت کافی، علت یا هدف را برای وجود جهان بپذیرد. وی باید با این واقعیت دست و پنجه نرم کند که جهان در بهترین حالت تبیین‌ناپذیر^۱، و جایگاه بشر در جهان نیز به همان اندازه تبیین‌ناپذیر است. راسل در یکی از لحظه‌های صادقانه‌ترش به وضع اسفناک بشر در جهانی بی‌هدف اذعان می‌کند:

به طور اجمال، جهانی که علم فراوری باورهای ما قرار می‌دهد این گونه و حتی بی‌هدف‌تر و بی‌معناتر از این است. به هر حال، آرمان‌های ما از این به بعد باید در همین جهان — اگر جایی وجود داشته باشد — جایگاهی بیابد. این که بشر مخلوق علت‌هایی است که هیچ علم پیشینی^۲ به غایتی که این علت‌ها به آن دست می‌یابند ندارد؛ این که منشأ بشر، رشد بشر، بیم و امیدها، دوست داشتن‌ها و باورهای او تنها نتیجه ترکیب‌های تصادفی

→

استناد به موجود دیگری تبیین نمی‌شود. به عبارت دیگر، وجود خدا ذات اوست. هیچ یک از این سخنان را نمی‌توان در مورد وجود جهان، حیات یا DNA گفت.

اتم‌هاست؛ این که هیچ شور و شوقی، هیچ رشادتی و هیچ شدت فکر و احساسی نمی‌تواند زندگی فرد را از مرگ نجات دهد؛ این که سرنوشت همه تلاش‌ها، همه علاقه‌ها، همه الهام‌ها، و درخشش نبوغ بشر آن است که در مرگ گسترده منظومه شمسی نابود شود و این که الزاماً باید کل معبد دستاوردهای بشر در زیر آوار جهان از هم بپاشد و مدفون گردد - تمام این امور اگرچه کاملاً بدون چون و چرا نیستند، با وجود این تقریباً آن قدر قطعی‌اند که هر فلسفه‌ای که آن‌ها را رد کند نمی‌تواند امید داشته باشد که پابرجا بماند. از این بعد، مسکن روح در داراست این امور و تنها بر پایه محکم این نوامیدی سرسخت می‌تواند با اطمینان بنا شود.^۱

البته، قبول این بی‌معنایی دلیلی بر این باور نیست که دلیل جهان‌شناختی صحیح است. شخص خدا ناباور به علت پذیرش این نتیجه‌ها غیر منطقی نیست، بلکه ممکن است او با مانع روان‌شناختی^۲ کاملاً جدی‌ای روبه‌رو شده باشد؛ اما چندان نمی‌توان او را به دلیل پذیرش پوچی کل جهان، به غیر عقلانی بودن متهم ساخت.

به بحث قبلی خود باز می‌گردیم: رأی انسان به انسجام^۳ استدلال برای اثبات خدا باوری منوط به آن چیزی است که از قبل به آن باور دارد. اگر به این امر اذعان داشته باشیم که باورهای ما از نظر منطقی با هم مرتبطند و عمیق‌ترین تعهدهای ما در برابر ماهیت واقعیت بسیاری از باورهایمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، این مسئله برایمان قابل فهم‌تر خواهد شد. برای کسی که عمیقاً به باور داشتن به خدا متعهد است، برهان جهان‌شناختی به اندازه‌ای روشن خواهد بود که گویی زاید است. ممکن است وی به وجود ضروری خدا باور داشته باشد، یعنی این که نبود خدا ناممکن است. از نظر او خدا به طور واضح تبیین‌کننده نهایی همه چیز است. اگر کسی این تعهد را نداشته باشد، ممکن است به باور داشتن به این که جهان در اساسی‌ترین سطح خود تبیین‌ناپذیر است رضایت دهد و از تأکید بر این

1. Bertrand Russell, 1957, "A Free Man's Worship", in *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster, 106-107.

2. psychological

3. cogency

سؤال اجتناب ورزد: وی معتقد است که روند سؤال از تبیین جهان باید در جایی متوقف شود، پس چرا در خود جهان متوقف نشود؟

مسئله تعیین‌کننده دیگر در مورد این دلیل این است که حتی اگر دلیلی قوی باشد، چیز زیادی را اثبات نمی‌کند. قطعاً زمانی که شما دعا می‌کنید نمی‌گویید: «ای محرک اول و نامتحرک^۱ ما که در آسمان به سر می‌بری...» یا «به پیشگاه موجودی که وجودش ممکن صرف^۲ نیست بلکه ضروری است...» حتی اگر این دلیل‌ها دلیل‌هایی قوی باشد، به هیچ‌وجه وجود موجودی را که شایسته عبادت است اثبات نمی‌کند. تنها چیزی که این دلیل‌ها اثبات می‌کند این است که چیزی وجود دارد که دارای قدرت ایجاد حرکت است، بدون این که خود متحرک باشد. چنین موجودی «خدای فیلسوفان» نامیده شده است و قطعاً خدای ابراهیم^۳، عیسی^۴ و یعقوب^۵ نیست (خدایی که مهربان، برحق، مقدس و... است و هیچ‌کدام از این صفات‌ها از دلیل جهان‌شناختی قابل استنتاج^۶ نیست). حتی اگر این دلیل در الاهیات طبیعی سستی موردی مناسب باشد، معنای دینی ناچیزی را اثبات خواهد کرد.

۳. دلیل از راه نظم

عامه‌پسندترین دلیل برای وجود خدا و نیز دلیلی که به شیوه‌های عادی تفکر ما بسیار نزدیک است، دلیل از راه نظم است. ایمانوئل کانت، با وجود آن که منتقد این دلیل به شمار می‌آید، اعتقاد داشت که این دلیل در میان برهان‌های اثبات خداآوری جایگاه بی‌نظیری دارد: «همواره سزاوار است که از این برهان با احترام یاد شود؛ این برهان قدیمی‌ترین، واضح‌ترین و سازگار^۷ترین دلیل با عقل عرفی^۸ بشر است.»^۹ دلیل از راه نظم از مشاهدات خاصی راجع به طبیعت

1. unmoved mover

3. Abraham

5. Jacob

7. accordant

2. merely contingent

4. Isaac

6. inferable

8. common reason

9. Immanuel Kant, 1965, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith,

جهان نشئت می‌گیرد. معروف‌ترین استدلال از راه نظم را ویلیام پیلی (۱۷۴۳ - ۱۸۰۵) در کتاب *الاهیات طبیعی: بینه‌های به دست آمده از پدیده‌های طبیعی برای اثبات وجود و صفات‌های الهی*^۱ عرضه کرده است. شهودی که ورای این دلیل قرار دارد کاملاً ساده و از جذابیت ابتدایی زیادی برخوردار است: جهان نظم را نشان می‌دهد؛ نظم^۲ بر ناظمی^۳ دلالت دارد؛ بنابراین جهان نیازمند ناظمی است. ما تقریرهای ویلیام پیلی و دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) را از این دلیل بیان خواهیم کرد و نقدهای کوبنده هیوم را کانون توجه خود قرار خواهیم داد. بیان ابتدایی پیلی از این دلیل به صورت یک تمثیل^۴ است که در آن جهان را با ساعت مقایسه می‌کند. وی بر این باور است که جهان و ساعت هر دو از درجه بالایی از نظم برخوردارند که تنها با استناد به یک ناظم می‌توانند تبیین شوند. البته ساعت را می‌توان با استناد به عاملی صرفاً بشری تبیین کرد، اما جهان نیازمند باور داشتن به وجود ساعت‌سازی جهانی در مقیاس الهی^۵ است. دلیل او را ملاحظه نماییم:

فرض کنید که من در هنگام عبور از بوته‌زاری پایم به سنگی برخورد و از خود بپرسم که چگونه این سنگ به آن جا آمده است. ممکن است به این سؤال چنین پاسخ دهم که آن سنگ همیشه در آن جا بوده است، هرچند می‌دانم که چنین نیست؛ شاید نشان دادن بی‌معنایی این پاسخ چندان هم آسان نباشد. اما فرض کنید که به جای سنگ ساعتی روی زمین پیدا می‌کردم، باید از خود می‌پرسیدم که چطور ساعتی در آن مکان افتاده است. اصلاً نباید به پاسخی که قبلاً داده بودم بیندیشم - این که ممکن است ساعت همیشه در آن جا بوده باشد. اما چرا این پاسخ، همان‌طور که برای سنگ به کار رفت، برای

→

New York: St. Martin's. A 623, B 651.

1. *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*

2. design

3. designer

4. analogy

5. scale of the divine

ساعت به کار برده نمی‌شود؟ چرا این پاسخ در مورد دوم همانند مورد اول قابل قبول نیست؟ فقط به این دلیل و نه دلیل دیگر: یعنی وقتی که ساعت را واریسی می‌کنیم به این (که نمی‌توانستیم در مورد سنگ به آن برسیم) پی می‌بریم که جزءهای متعدد آن برای هدفی ساخته شده و گرد هم آمده‌اند. یعنی آن‌ها طوری ساخته و تنظیم شده‌اند که حرکتی را به وجود آورند و آن حرکت طوری منظم شده است که ساعت روز را مشخص سازد. اگر این جزءهای متعدد به گونه‌ای غیر از آنچه اکنون هستند شکل پیدا می‌کرد و دارای اندازه‌ای متفاوت از آنچه اکنون دارند می‌بود، یا به صورت دیگری قرار می‌گرفت یا به هر نظمی غیر از آنچه اکنون دارند در می‌آمد؛ نه هیچ حرکتی در ساعت ادامه پیدا می‌کرد و نه از عهده کاربردی که اکنون دارد بر می‌آمد.... سازوکار ساعت مورد مطالعه قرار گرفته است (در واقع برای درک و فهم این امر به آزمایش ساعت و شاید شناخت پیشینی^۱ از آن نیاز است؛ اما فرض می‌کنیم که ساعت یک بار مورد مشاهده و فهم قرار گرفته است). فکر می‌کنیم این نتیجه اجتناب‌ناپذیر است که ساعت باید سازنده‌ای داشته باشد؛ باید در زمانی و مکانی استادکار یا استادکارانی وجود داشته باشند تا ساعت را برای هدفی طراحی کرده باشند. این نتیجه واقعاً به این سؤال که «چه کسی ساختمان ساعت را دریافته و کاربرد آن را طراحی کرده است؟» پاسخ می‌دهد.^۲

پیلی این تمثیل را با ملاحظه جهان کامل می‌کند. نظم جهان مثل ساعت، انسان را به نحو معقول به پذیرش استادکار یا ناظمی بزرگ وای دارد. دیوید هیوم که مشهورترین منتقد این دلیل است، تقریر خود را از آن در کتاب محاوره‌هایی درباره دین طبیعی^۳ عرضه می‌کند:

به جهان بنگرید: کل آن و هر یک از جزءهای آن را برانداز کنید. آن را چیزی

1. previous knowledge

۲. به نقل از: Hick, 99-100.

3. *Dialogues Concerning Natural Religion*

جز ماشینی بزرگ نخواهید یافت که به تعداد نامحدودی از ماشین‌های کوچک‌تر تقسیم شده است که دوباره فراتر از حدی که عقل‌ها و قوه‌های بشر بتواند تفسیر و تبیین کند، به جزءهای کوچک‌تر قابل تقسیم هستند. تمام این ماشین‌های گوناگون، حتی کوچک‌ترین جزءهای آن‌ها، با چنان دقتی با یکدیگر هماهنگند که تحسین همهٔ کسانی را که در آن‌ها تأمل کرده‌اند برمی‌انگیزد. انطباق شگرف وسیله‌ها برای دستیابی به هدف‌ها در سراسر طبیعت دقیقاً شبیه، هرچند بسیار فراتر از، آفرینش‌های خلاقیت بشر و طراحی، اندیشه، حکمت و عقل بشری است. بنابراین، از آن‌جا که معلول^۱‌ها شبیه یکدیگرند، ما از طریق قانون‌های تمثیل به این نتیجه رهنمون می‌شویم که علت‌ها نیز شبیه یکدیگرند و خالق طبیعت تا حدی شبیه ذهن انسان است، هرچند متناسب با عظمت کاری که انجام می‌دهد دارای قوای بزرگ‌تری است. ما با این دلیل پسین^۲ و صرف همین یک دلیل، به یک باره وجود خدا و نیز شباهت او را به ذهن^۳ و عقل^۴ بشر اثبات می‌کنیم.^۵

استدلال هیوم را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. جهان شبیه ماشین است.
 ۲. معلول‌های مشابه، علت‌های مشابهی را اثبات می‌کنند.
 ۳. جهان و ماشین‌ها از جهت معلول بودن شبیه یکدیگرند.
 ۴. از این رو، علت جهان و ماشین‌ها شبیه یکدیگر خواهند بود.
 ۵. بنابراین، خالق طبیعت صفت‌هایی تا حدی مشابه و عظیم‌تر از ذهن بشر دارد.
- دلیل از راه نظم درصدد است علاوه بر قدرت خدا، عقل اعلیٰ^۶ و توجه خیراندیشانه^۷ وی را به مخلوق‌ها اثبات کند.

1. effect

2. argument a posteriori

3. mind

4. intelligence

5. David Hume, 1980, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed., Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett, 15.

6. supreme intelligence

7. benevolent care

از آن جا که دلیل از راه نظم دلیلی از راه تمثیل^۱ است، باید برحسب اقتضای تمثیل مورد بحث قرار گیرد. مسئله در دلیل های تمثیلی، قوت یا ضعف تمثیل است. همان طور که هیوم تشخیص می دهد، این دلیل بر این اصل استوار است که معلول های مشابه علت های مشابهی را اثبات می کنند. بنابراین، هرچه تشابه میان معلول ها که دیده می شوند بیشتر باشد، می توان دلیل محکم تری برای وجود علت ها که دیده نمی شوند اقامه کرد. هیوم این گونه اظهار می دارد:

لطفاً برای این که ببینید مشکل هایی بیش از این... در نظریه انسان وارانگاری^۲ ثان وجود دارد، در اصول خود تجدیدنظر کنید. معلول های مشابه، علت های مشابه را اثبات می کنند: این استدلالی تجربی^۳ و یا مطابق گفته خودتان استدلال کلامی^۴ منحصر به فردی است. قطعاً اگر معلول هایی که دیده می شوند و علت هایی که استنتاج می شوند شبیه تر باشند، استدلال قوی تر خواهد بود. هر فاصله ای از هر دو طرف، احتمال را کاهش می دهد و باعث می شود این تجربه کمتر قانع کننده باشد. شما نه می توانید در این اصل شک کنید و نه نتیجه های آن را انکار نمایید.^۵

اشکال این دلیل این است که جهان وجودی یگانه است و ما هیچ تجربه ای از نحوه پدید آمدن آن نداریم. بنابراین، هر استنتاجی در مورد آن باید بر مبنای حدس های قریب به یقینی باشد که قاعداً از راه تمثیل است. هیوم در نقل قول سابق خواننده را متوجه خطر مسئله تمثیل می کند. هرچند تشابه هایی بین ماشین ها و جهان وجود دارد، تفاوت هایی نیز موجود است. تشابه ها وجود استادکار انسان نما را تقویت، و تفاوت ها این فرض را تضعیف می کنند.

پیلی، خود، ناآگاهانه ما را متوجه اشکال های دلیل از راه نظم می کند. ما این را می دانیم که ساعت مستلزم فرض ساعت ساز است؛ زیرا همگی تجربه های زیادی از ساعت داشته ایم. شخصی که هیچ تجربه ای از ساعت ندارد، مثلاً انسان ابتدایی با میانگین هوشی بالاتر از حد متعارف، قاعداً با عقل به فرض

1. argument from analogy

2. anthropomorphism

3. experimental

4. theological

5. Hume, 34.

ساعت‌ساز رهنمون نمی‌شود. چنین شخصی واقعاً نمی‌داند که ساعت چیست، و این که ساعت‌ساز را تأیید نمی‌کند نامعقول نیست. پیلی می‌نویسد: «برای درک و فهم این امر، قاعدتاً به آزمایش این ابزار و شاید شناخت قبلی از موضوع نیاز است...». این اشکال ممکن است به صورت جدی‌تری در مورد جهان‌ها نیز مطرح گردد. قطعاً افراد کمی از ما تجربه‌هایی از جهان‌های دیگر – جهان‌هایی که به اندازه ساعت‌ها متعدد نیستند – داشته‌ایم که این در ابتدا تمثیل ساعت را تضعیف می‌کند. ارتباط بین مقدمه اول – این که جهان نظم یافته می‌نماید – و باور داشتن به خدا، به حدی محکم است که برخی بر این باورند که دلیل از راه نظم واقعاً مصادره به مطلوب کرده است: تصدیق نظم آشکار جهانی به معنای تعهد به یک ناظم است. انسان یا باید این مقدمه را بپذیرد و باورهایش در مورد خدا، تا حدی، تعیین خواهد کرد که کدام یک از فرضیه‌های رقیب کنار گذاشته شود، یا باورهای انسان در مورد خدا به طور پیچیده‌ای مستلزم پذیرش یا رد این مقدمه باشد. در هر دو مورد، پذیرش مقدمه‌ای تعیین‌کننده، دست کم تا حدی، تابع تعهد انسان به نتیجه استدلال است.

هیوم در نقد خود، شباهت‌ها و بی‌شباهتی‌هایی را که باور داشتن به یک ناظم را تضعیف می‌کند مورد تأکید قرار می‌دهد. در این جا برخی از شباهت‌هایی را ملاحظه می‌کنیم که به نتیجه خدا باورانه منجر نمی‌شوند:

۱. اگر بین علت و معلول تناسب ایجاد کنیم، علت نامحدود^۱ نخواهد شد. از آن جا که جهان محدود^۲ است دلیلی وجود ندارد که باور کنیم علت آن نامحدود باشد.

۲. به علت نقص‌های فراوان و آشکار در طبیعت (شرها)، دلیلی وجود ندارد که باور کنیم این ناظم بی‌نقص است.

۳. حتی اگر جهان بی‌نقص بود، دلیلی وجود نداشت که باور کنیم ناظم بی‌نقص است. همان‌طور که هیوم می‌گوید، ما اغلب از پی بردن به این که شخص احمقی کار اعجاب‌آمیزی را با استفاده از موفقیت‌ها و شکست‌های پیشینیان خود انجام داده است شگفت‌زده می‌شویم.

۴. این دلیل فقط به اثبات یک ناظم منتهی نمی‌شود. شاید یک کل از موجودهای محدود وجود داشته باشد که برنامه‌ریزی مشترک آن‌ها به خلق جهان منجر شده است.

۵. و بالاخره هیوم ادعا می‌کند براساس این تمثیل، چیزی ما را از انسان‌وارانگار شدن کامل باز نمی‌دارد. در این تمثیل، دلیلی وجود ندارد که بگوییم خدا بدن، دست، گوش، چشم و غیره ندارد.

سخن کوبنده هیوم این است که دلیل از راه تمثیل یا بسیار ضعیف‌تر از آن است که چیزی را در مورد خدا اثبات کند و یا بسیار قوی است، اما به انسان‌وارانگاری کامل می‌انجامد. با در نظر گرفتن این که فرضیه‌های رقیب کاملاً با دانسته‌ها و شاهدها سازگارند، هیچ بینه‌ای اقتضا نمی‌کند که یکی از آن‌ها را بر دیگری ترجیح دهیم. همان‌طور که هیوم می‌گوید: «از طریق چه پدیده‌هایی در طبیعت می‌توانیم ادعا کنیم که به این مجادله فیصله می‌دهیم؟»^۱ البته، پاسخ این است که از طریق هیچ یک. بنابراین هیوم نتیجه می‌گیرد: «در یک کلام... شاید کسی که پیرو فرضیه شماسست بتواند تأیید کند یا حدس بزند که جهان در زمانی از چیزی شبیه نظم نشئت گرفته است. اما نمی‌تواند فراتر از آن موضع به یک واقعیت یگانه پی ببرد، و پس از آن ناگزیر می‌شود تا همه مسئله‌های الاهیات خود را تا حد امکان بر تخیل و فرضیه استوار سازد».^۲

هیوم بر این باور بود که هر جهانی باید ظاهری نظم‌یافته داشته باشد؛ تصور کنید جهانی که تا حدی منظم به نظر نرسد چگونه خواهد بود. وی نظم جهان را با روش‌های طبیعت‌گرایانه تبیین می‌کند. اگر زمانی نامتناهی و مجموعه امکان‌هایی متناهی را در نظر بگیریم، چنین جهانی وجود پیدا خواهد کرد. اگر ماده فعال باشد و بدون فعل محرک اول حرکت کند، امکان‌های بسیاری برای ترکیب‌بندی وجود خواهد داشت. یک امکان این است که این ماده فعال نوعی هماهنگی، نظیر جهان کنونی، را محقق کند. از این رو، هیوم می‌تواند نظم جهان را بدون استناد به چیزی خارج از خود جهان تبیین کند.

دلیل از راه نظم قوت خود را از انبوه مثال‌هایی که عموماً از حوزه زیست‌شناسی^۱ است می‌گیرد. پیلی خواننده را تشویق می‌کند تا نظم گوناگون و پیچیده در جهان حیوان‌ها را بررسی کند. برای مثال، وی از کوهان‌های شترها، تناسب بال‌های پرندگان برای پرواز و دستگاه پیچیده بدن انسان سخن می‌گوید. او به طور خاص پیچیدگی و ظرافت دقیق چشم را مطرح می‌کند. به طور قطع، هیچ فرایندی تصادفی نمی‌تواند این پیچیدگی و ظرافت را توضیح دهد. واقعاً برای تبیین نظم شگفت‌انگیز طبیعت، تبیین طبیعت‌گرایانه کافی نیست. قطعاً دلیلی که از نعمت مثال‌های نامحدودی همچون مثال‌های پیلی، برخوردار است، و از نظم در طبیعت به وجود ناظمی مهربان و حکیم راه می‌یابد، جاذبه شهودی^۲ فراوانی دارد.

چارلز داروین^۳ (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲) در اوایل زندگی‌اش عمیقاً تحت تأثیر پیلی بود. وی در زندگینامه خود در مورد تجربه دوره کارشناسی‌اش می‌نویسد:

برای گذراندن امتحان کارشناسی، مطالعه کتاب یینه‌های مسیحیت^۴ و نیز فلسفه اخلاق^۵ پیلی ضروری بود. این کار را تمام و کمال انجام می‌دادم و معتقد بودم که می‌توانستم کل کتاب یینه‌ها را با صحت کامل، البته نه مثل زبان واضح پیلی، تفسیر کنم. منطق این کتاب و اگر بتوانم اضافه کنم، منطق الاهیات طبیعی وی به اندازه اقلیدس^۶ به من لذت بخشید. مطالعه دقیق این آثار بدون تلاش برای فراگرفتن آن، تنها بخشی از دوره آموزشی بود که همان‌طور که در آن وقت احساس کردم و هنوز هم معتقدم، کمترین فایده را در تربیت ذهنی من داشت. من در آن زمان درباره مقدمه‌های پیلی خود را به زحمت نینداختم؛ آن‌ها را چشم‌پسته پذیرفتم و مجذوب شدم و طرح طولانی استدلال مرا متقاعد ساخت.^۷

1. biological

2. intuitive appeal

3. Charles Darwin

4. *Evidences of Christianity*5. *Moral Philosophy*

6. Euclid

7. Charles Darwin, 1958, *Autobiography*, ed., Francis Darwin, New York: Dover, 19.

داروین در سفرش به بیگل^۱ زحمت مطالعه این مقدمه‌ها را به خود داد. می‌توان نتیجه نظریه وی را در مورد تکامل انواع^۲ به بهترین شکل، انکار دلیل از راه نظم ظاهری که پیلی اقامه کرده بود، دانست. وی واقعاً باور به نظم را انکار کرد. او با روش‌های هیومی در صدد برآمد تا هدف و نظم را در حوزه زیست‌شناسی با تأیید گستره طولانی زمان، تغییرهای اتفاقی^۳ و انتخاب طبیعی^۴، بدون استناد به علت هدایت‌کننده الهی^۵ تبیین کند. جدایی داروین از نظریه‌های پیلی تا حدی به علت وجود بینه‌هایی بر نبود نظم بود: انقراض فراوان نوع‌های بسیار، مرگ گسترده و نابودی متقابل نوع‌ها در تنازع بقا^۶، اندام‌های بی‌اهمیت بدن جانوران (مثل پای پرده‌ای مرغابی‌هایی که هرگز کنار آب نرفته‌اند) و الی آخر.

افزون بر همه ترفندهای زیبایی که پیلی مورد توجه قرار داده بود، داروین به اتلاف، رنج و حماقت ظاهری طبیعت اشاره کرد. داروین تصریح کرد که دندان‌ها و پنجه‌های طبیعت سرخ و خون‌آلود است. وی بر این باور بود که افزون بر هماهنگی‌های مورد اشاره پیلی می‌توان تنازع بقا را به بهترین شکل با نظریه تکامل تبیین کرد. بر اساس پیش‌زمینه استدلال پیلی است که انکار زود هنگام مکتب داروینی از دید بسیاری از خداباوران قابل فهم می‌شود. این گونه تصور می‌شد که باور داشتن به نظم، چنانکه در استدلال پیلی بر پایه عظیم و قدرتمند باور به خدا بیان شده است، زیر بار سنگین نظریه داروین خرد می‌شود.

البته دلیل از راه نظم وجود خدا را اثبات نمی‌کند. بسیاری از فرضیه‌ها، به طور یکسان، با این بینه سازگارند و بینه از نظر عقلی انسان را وادار نمی‌کند تا فرضیه‌ای را بر فرضیه دیگری ترجیح دهد. این سخن بدین معنا نیست که خدا جهان را خلق نکرده است؛ بلکه تنها بدین معناست که از این دلیل، بینه‌ای گزاره‌ای برای خلق الهی جهان بر نمی‌آید. با توجه به نظریه‌های رقیب، این بینه گزاره‌ای مبهم است و نباید انتظار داشت که همه عاقلان را متقاعد سازد. از این رو، دلیل از راه نظم جزء موفقیت‌آمیزی از الاهیات طبیعی سستی را تشکیل نمی‌دهد.

1. Beagle

3. random variation

5. superintending divine

2. transmutation of species

4. natural selection

6. competition of life

۴. خدا و احتمال

به تازگی راه قابل توجه و جدیدی در استدلال کردن برای اثبات وجود خدا گسترش یافته است. مدافع اصلی این نوع استدلال، ریچارد سونینبرن از دانشگاه آکسفورد است.^۱ این نوع دلیل دستکم از سه جهت، از برهان‌های اثبات خدا باوری سستی متمایز است: ۱. این دلیل‌ها احتمالی‌اند نه قیاسی.^۲ از این رو، قابل تعبیر به برهان‌های صریح^۳ نیستند؛ به نظر می‌رسد این‌گونه دلیل‌ها بنا بر بینه اقامه شده اثبات می‌کنند که در مجموع محتمل است خدا وجود داشته باشد (هرچند با فرض این بینه، وجود وی ضروری نیست)؛ ۲. این دلیل‌ها خدا باوری را شبیه فرضیه‌ای علمی^۴ می‌دانند. می‌توان فرضیه خدا باوری را همچون فرضیه‌ای علمی توجیه کرد که به دنبال بهترین تبیین رقیب از بینه است. به فرضیه‌ای که موفقیت احتمالی را بر اساس بینه به دست آورد، فرضیه «تأیید شده» با بینه گفته می‌شود. ۳. این دلیل‌ها دلیل‌های انباشتی^۵ هستند؛ یعنی داده‌های گوناگونی نظیر تجربه دینی^۶، معجزه‌ها^۷ و وجود و نظم جهان را می‌گیرند و در جست‌وجوی بهترین تبیین واحد برای این پدیده‌های متکثر

1. → Richard Swinburne, 1979, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

افراد دیگری که این نوع استدلال را اقامه کرده‌اند، عبارتند از:

George Schlesinger, 1977, *Religion and Scientific Method*, Boston: D. Reidel; Basil Mitchell, 1981, *The Justification of Religious Belief*, New York: Oxford University Press; and Hugo Meynell, 1982, *The Intelligible Universe: A Cosmological Argument*, Totowa, N. J.: Barnes & Noble.

۲. ما در بحث خود شناخت‌های احتمال‌گرایانه را حفظ خواهیم کرد، ولی نظام فنی حساب احتمال را حذف می‌کنیم.

3. strict

4. scientific hypothesis

۵. دلیل انباشتی (cumulative argument): دلیلی است که از جمع چند دلیل دیگر تشکیل می‌شود تا از جهت‌های مختلف بتواند مدعا را اثبات نماید (برای مطالعه بیشتر ← جستارهایی در کلام جدید، گروه مؤلفان، «دلیل انباشتی» نوشته محمد رضا بیات). - م.

6. religious experience

7. miracle

هستند. این رویکرد با رویکرد غیر رسمی ج. ک. چسترتن^۱ در کتاب ارتودوکس^۲ بی‌شبهت نیست:

اگر از من سؤالی صرفاً عقلی بپرسند که چرا به مسیحیت باور دارم، تنها می‌توانم پاسخ دهم «به همان دلیل که لادریگرای عقلانی به مسیحیت باور ندارد.» من کاملاً به طور عقلانی^۳ بر اساس بینه به مسیحیت باور دارم. اما بینه برای باور من همچون لادریگرای عقلانی واقعاً در فلان یا بهمان دلیل اقامه شده نیست، بلکه در جمع‌آوری انبوهی از واقعیت‌های کوچک ولی متفق‌القول است.^۴

می‌توان برای تعیین ساختار این‌گونه دلیل، با مثالی از یک نظریه علمی تأییدشده شروع کرد. در قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم، فیزیکدانان در مورد پدیده‌های خاصی در حیرت فرو رفته بودند: راه‌های دقیق ترکیب ماده‌های شیمیایی، رفتار گازها در برابر گرما و سرما، آزمایش‌های قطره روغن میلیکان^۵ و الی آخر. هیچ چیز در نظریه‌های علمی مورد قبول نمی‌تواند انتظار وقوع پدیده‌های جالب توجه را در ما ایجاد نماید یا آن‌ها را تبیین کند. از این رو، با فرض شرایط دانش حاضر، این پدیده‌ها فوق‌العاده نامحتملند (یعنی نباید انتظار وقوع آن‌ها را داشت).

اگرچه فرضیه‌های رقیب فراوانی مثل فرضیه فلوژستون^۶ و نظریه حرارت^۷ گسترش یافت تا برخی از این پدیده‌ها را تبیین کنند، در نهایت هیچ‌یک قانع‌کننده‌تر از نظریه اتمی^۸ نبود. سرانجام نظریه اتمی به چهار دلیل پذیرفته یا تأیید شد: اول آن‌که با فرض نظریه‌های رایج، پدیده‌های مورد بحث فوق‌العاده نامحتمل و ناشناخته‌اند (یا به خوبی قابل تبیین نیستند)؛ دوم آن‌که با فرض نظریه اتمی، وقوع این پدیده‌ها کاملاً محتمل است. همان‌طور که قبلاً گفتیم، این

1. G. K. Chesterton

2. *Orthodoxy*

3. intelligent

4. G. K. Chesterton, 1909, *Orthodoxy*, London: John Lane, 264-265.

5. Millikan

6. phlogiston theory

7. caloric theory

8. atomic theory

پدیده‌ها براساس نظریه‌های غیر اتمی رایج به هیچ‌وجه قابل پیش‌بینی نیستند و نامحتملند. نظریه اتمی انسان را به انتظار وقوع آن‌ها رهنمون می‌شود و آن‌ها را بیشتر محتمل می‌سازد؛ سوم آن‌که نظریه اتمی پدیده‌های مختلف و نامرتب را تحت تبیین واحدی متحد می‌کند. هر پدیده خاصی با نظریه متفاوتی تبیین شده و پدیده‌ها به صورت ناپیوسته و نامرتب قلمداد می‌شدند. نظریه اتمی تا حدی بدین علت مقبول واقع شد که توانست پدیده‌های مختلفی را که تبیین ضعیفی داشتند، و نیز پدیده‌های ناهمگون را با نظریه واحدی مرتبط سازد. این استدلالی انباشتی است: به جای آن‌که هر پدیده را به طور فردی و جدا در نظر بگیریم، همه آن‌ها را همچون بینه برای نظریه اتمی می‌پذیریم.

سرانجام، نظریه اتمی، از آن‌جا که فرضیه‌ای معقول انگاشته شد، مورد قبول قرار گرفت. فرضیه دیگری که به همین میزان داده‌ها را تبیین می‌کند، نظریه نه چندان مشهور کوتوله ریز^۱ است. براساس این نظریه، پدیده‌ها از طریق رفتار کوتوله‌های بسیار ریز و نامرئی تبیین می‌شوند. کوتوله‌ها به گونه‌ای رفتار می‌کنند که داده‌ها را به اندازه دقت نظریه اتمی تبیین می‌کنند. برای مثال، کوتوله‌ها در زمان‌های غیرپیش‌بینی‌شده، خط‌های نامنظمی را در اتاقک‌های ابر ترسیم می‌کنند (به طور خاص، کوتوله‌های چابک برای تبیین پدیده‌های اتمی به ظاهر بی‌نظم^۲ مناسبند). چرا نظریه کوتوله ریز در جامعه علمی جا نیافته است؟ به این دلیل که به هیچ‌وجه معقول تلقی نشده است. مسئله، تبیین نکردن داده‌ها نیست که آن را هم‌ارز با نظریه اتمی انجام می‌دهد – بلکه برای اعضای جامعه علمی چندان محتمل به نظر نمی‌رسد. از این رو، نظریه کوتوله‌های ریز فقط بدین علت رد شده است که شرط چهارم را برای تأیید یک نظریه برآورده نمی‌سازد: این نظریه، نظریه‌ای معقول تلقی نمی‌شود.

بحث ما روشن می‌سازد که نظریه‌ای علمی برای آن‌که بتواند از طریق پدیده‌های خاصی تأیید شود، باید این شرط‌های چهارگانه را برآورده نماید.

۱. می‌بایست آن پدیده‌ها بدون آن نظریه یا صرفاً با پیشینه دانش، نامحتمل یا دور از انتظار یا غیرقابل پیش‌بینی باشند.

۲. نظریه باید احتمال پدیده‌ها را افزایش دهد، یعنی باید پدیده‌ها را محتمل نشان دهد یا انسان را به انتظار وقوع آن‌ها سوق دهد.

۳. نظریه باید میان پدیده‌هایی که از جهت‌های دیگر متفاوتند، اتحاد برقرار سازد – تأثیر آن باید انباشتی باشد.

۴. نظریه باید به اندازه کافی دارای مقبولیت^۱ یا احتمال^۲ اولی^۳ یا ذاتی^۴ باشد.

سوئینرین شرط‌های فوق را برای تأیید فرضیه خداباوری به کار می‌گیرد. وی وجود و نظم جهان، تجربه‌های دینی، اخلاق و خودآگاهی بشر، شر و معجزه‌ها را پدیده‌هایی تلقی می‌کند که می‌باید تبیین شوند، و استدلال می‌کند که خدا بهترین تبیین این پدیده‌هاست. دلیل وی برای وجود خدا نهایتاً دلیلی انباشتی است: در نظر گرفتن همهٔ بینه‌ها با یکدیگر و متحد کردن آن‌ها با فرضیه خداباوری. استدلال وی ممکن است کاملاً ساده به این صورت بیان شود. نامحتمل است که جهانی با این همه پیچیدگی بدون این که خدا آن را پدید آورد وجود داشته باشد. این فرضیه که موجود مشخصی^۵ وجود دارد که خیر محض و قادر مطلق است، انسان را به انتظار وجود داشتن جهانی مثل جهان ما سوق می‌دهد (فرضیه خداباوری احتمال وجود این جهان را بسیار افزایش می‌دهد). با فرضیه خداباوری، تبیین کل پدیده‌های متفاوت ممکن است. در نهایت، سوئینرین بر این باور است که فرضیه خداباوری دارای مقبولیت اولی و ذاتی است. خلاصه دلیل جهان‌شناختی وی چنین است:

کاملاً این احتمال وجود دارد که اگر خدایی باشد، چیزی را که دارای تناهی^۶ و پیچیدگی یک جهان است به وجود خواهد آورد. بسیار نامحتمل است که جهانی بدون علت وجود داشته باشد، اما در عوض محتمل‌تر است که خدایی بدون علت وجود داشته باشد. وجود جهان عجیب و حیرت‌آور است. اگر فرض کنیم که جهان را خدا به وجود آورده است، آنگاه وجود

1. plausibility

2. likelihood

3. initial

4. intrinsic

5. personal

6. finitude

جهان قابل درک خواهد شد. این فرض در مقایسه با وجود جهانی بی‌علت^۱، آغاز ساده‌تری را فرض می‌گیرد و همین دلیلی است برای باور داشتن به این که این فرض باید صادق باشد.^۲

سوئینبرن بر این باور است که کاملاً محتمل است که خدا وجود داشته باشد، و این که به وجود آمدن جهان با آفرینش خدا بسیار محتمل‌تر از آن است که فرایندهای تصادفی^۳ آن را به وجود آورده باشند. از این رو، وی معتقد است که موازنه احتمالات قاطعانه به سود فرضیه خداباوری است.^۴

بر اساس شرط‌های چهارگانه‌ای که فرضیه لازم است داشته باشد تا مورد تأیید قرارگیرد، می‌توان دلیل سوئینبرن را چنین خلاصه کرد:

۱. وجود و نظم جهان – که شامل اخلاق، فاعلان اخلاقی^۵ مختار و تجربه دینی است – بدون فرضیه خداباوری فوق‌العاده نامحتمل است.
۲. فرضیه خداباوری احتمال وجود و نظم جهان را بسیار افزایش می‌دهد.
۳. فرضیه خداباوری، مجموعه متفاوت و نامحتملی از پدیده‌ها – وجود و نظم جهان، تجربه دینی، معجزه‌ها و شر – را تبیین می‌نماید و با فرضیه واحدی متحد می‌سازد.
۴. فرضیه خداباوری دارای مقبولیت ذاتی کافی است.
۵. بنابراین، محتمل است که خدا وجود داشته باشد.

ج. ل. مکی، فیلسوف فقید آکسفورد و منتقد خداباوری، بر این باور است که بین‌ای برای رد خداباوری ظاهر می‌شود که آشکارا به سود فرضیه ماده‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه است؛ این که وجود جهان نتیجه فرایندهای صرفاً طبیعی بدون تأثیر موجودی الهی است. وی بر این باور است که وجود جهان بدون فرضیه خداباوری نامحتمل نیست، و فرضیه طبیعت‌گرایانه می‌تواند به قدر کافی

1. uncaused

2. Swinburne, 131-132.

3. by chance

4. Ibid, 291.

5. moral agents

پدیده‌های مورد بحث را تبیین کند. مکی چگونه به ارزیابی متفاوتی از مقبولیت اولی فرضیه خداباوری دست می‌یابد؟ مکی معتقد است بسیار نامحتمل است که اشخاصی بدون بدن وجود داشته باشند، زیرا همه تجربه‌های ما از اشخاص اشخاص تجسم‌یافته^۱ است. از آن جا که تصور ارتودوکس از خدا این است که وی بدون جسم^۲ است، بنابراین وجود خدا کاملاً نامحتمل است. مکی با فرض این که می‌توان وجود جهان را با فرایندهای صرفاً طبیعی به نحو کاملاً مطلوبی تبیین کرد، و این که وجود شر به شدت برخلاف وجود خدای ارتودوکس به شمار می‌آید؛ و نیز این که خداباوری ذاتاً غیرقابل قبول^۳ است نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، موازنه احتمال‌ها قاطعانه برخلاف وجود خداست.»^۴ نکته مهم در این جا این است که تعهدهای مبنایی^۵ مکی در مورد ماهیت واقعیت است که تعیین می‌کند کدام فرضیه را برای تبیین وجود و نظم جهان بپذیرد.

چگونه تعهدهای مبنایی انسان می‌تواند چنین نقشی را در پذیرش و رد فرضیه‌ها ایفا کند؟ به مثال دیگری که این نکته را توضیح می‌دهد توجه کنید. در جهان امروز تنها یک مورد مشهور شش‌قلوی دخترگزارش شده است. احتمال تحقق چنین رویدادی یک در یک میلیارد محاسبه شده است. فرض کنید کسی خواسته باشد این را که چرا چنین رویدادی اتفاق افتاده است تعیین و تبیین کند. تصور کنیم صرفاً دو فرضیه رقیب وجود دارد: مداخله مستقیم الهی^۶ و فرضیه طبیعت‌گرایی^۷. از پیش می‌دانیم که این رویداد براساس فرضیه طبیعت‌گرایی فوق‌العاده نامحتمل است. آیا ممکن است فرضیه خداباوری این احتمال را افزایش دهد؟ ممکن است فرضیه خداباوری متضمن چنین باورهایی شود که برای خدا نامحتمل نیست مستقیماً در فعالیت تولیدمثل دخالت کند، این که خدا به جنس لطیف‌تر متمایل است (بیش از نصف نوزادان دختر هستند) و

1. embodied

2. disembodied

3. intrinsically implausible

4. J. L. Mackie, 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 253.

5. fundamental

6. direct divine intervention

7. naturalistic hypothesis

این‌که عدد شش عدد کاملی است. این رویداد بدون در نظر گرفتن فرضیه خداباوری فوق‌العاده نامحتمل و با در نظر گرفتن آن کاملاً محتمل است.

حال انسان با فرض این بینه از نظر عقلی به پذیرش کدام فرضیه ملزم است؟ این امر با توجه به عامل‌هایی که در نظر گرفته شد هنوز مشخص نیست. اگرچه فرضیه خداباوری احتمال این رویداد را بسیار افزایش می‌دهد، ممکن است انسان از نظر عقلی به پذیرش آن مایل نباشد؛ زیرا ممکن است بر این باور باشد که این فرضیه در مورد رویداد مورد بحث فرضیه اولاً مقبولی نیست. اگر انسان فرضیه طبیعت‌گرایی را در مورد تولیدمثل دارای بیشترین مقبولیت اولی بداند، حتی اگر این رویداد براساس فرضیه طبیعت‌گرایی فوق‌العاده نامحتمل باشد، باز هم برای تبیین آن به فرضیه طبیعت‌گرایانه باور خواهد داشت. اگرچه بر اساس تبیین طبیعت‌گرایی از تولیدمثل، احتمال تحقق چنین رویدادی یک در یک میلیارد است، باز هم ممکن است کسی از نظر عقلی باور داشته باشد که این رویداد در نتیجه فرایندهای طبیعی ظاهر گشته است. آنچه انسان از نظر عقلی به پذیرش آن در مورد این رویداد ملزم است، به طور واضح تابع تعهدهای پیشین وی به هر کدام از فرضیه‌های رقیب مورد بحث است. حتی احتمال دارد که خداباور فرضیه طبیعت‌گرایی را در مثال شش‌قلو بپذیرد. پذیرش این فرضیه برای وی، در اصل تابع تعهدهای اولی او به فرضیه طبیعت‌گرایی در مورد تولیدمثل خواهد بود.

چطور این مسئله با بحث ما دربارهٔ دلیل‌های خداباوری ربط پیدا می‌کند؟ این امر ناگزیر بیانگر این نکته است که قوت برهان خداباوری تا حدی تابع آن چیزی است که انسان از قبل به آن باور دارد. فرض کنید کسی مجموعه‌ای از احتمال‌های طبیعی را گرد آورد که اثبات می‌کند احتمال وجود داشتن جهان یک در ده میلیارد است. در این صورت قطعاً وجود جهان بر اساس فرضیه خداباوری بسیار محتمل‌تر خواهد بود. با وجود این، نمی‌توان از این راه به پذیرش عقلی فرضیه خداباوری ملزم شد. همچنین باید چهارمین شرط تأیید فرضیه‌ها - احتمال ذاتی - را در نظر گرفت. اگر کسی بر این باور باشد که وجود

خدا محتمل است، از نظر عقلی برانگیخته می‌شود با فرض این بینه فرضیه خدا باوری را بپذیرد. اگر همچون مکی بر این باور باشیم که وجود خدا نامعقول است، حتی با بینه‌های بسیار ممکن نیست به پذیرش فرضیه خدا باوری رهنمون شد (بدین سان، بیش از یک بینه لازم است تا در مثال شش قلوها فرضیه خدا باوری را بپذیریم).

۵. ماهیت برهان

ما تاکنون سه دلیل مهم برای [اثبات] وجود خدا را بررسی کرده‌ایم: دلیل جهان‌شناختی تیلر، دلیل از راه نظم پیلی و رویکرد جدید احتمال‌گرایی سوئینرن. البته، می‌توانستیم دلیل‌های بسیار دیگری را مورد توجه قرار دهیم: «راه‌های پنج‌گانه» آکوئیناس، دلیل‌های وجودشناختی^۱ آنسلم^۲ و پلاتینگا، دلیل اخلاقی کانت، دلیل انباشتی جان هانری نیومن^۳، دلیل‌های تجربه دینی و دلیل‌های از راه معجزه. اما من دلیل‌های جهان‌شناختی، نظم و احتمال را صرفاً به عنوان الگو و نمونه انتخاب کرده‌ام. من استدلال کردم که هیچ‌یک از این دلیل‌ها، مقدمه‌هایی را به کار نمی‌گیرند که همه عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم باشند؛ چون پذیرش این مقدمه‌های دشوار از سوی کسی تا حدی تابع باور داشتن وی به خداست. آیا این مسئله نقطه ضعفی در پذیرش آن دلیل‌ها به عنوان برهان به شمار نمی‌آید؟

می‌توان در مجادله‌ای درباره نظریه‌ای سیاسی، تأثیر عمیق‌ترین تعهدهای انسان را بر سایر باورهایش شاهد بود. مناظره میان یک مارکسیست^۴ و یک کاپیتالیست^۵ در مورد یک نظریه اقتصادی واقعی به سرعت با بن‌بست مواجه خواهد شد. مبنایی‌ترین تعهدهای هریک از دو طرف مجادله، نگرش‌های متفاوتی را درباره جهان اقتصادی به دنبال خواهد داشت. واقعیت‌های متفاوت

1. ontological arguments

2. Anselm

3. John Henry Newman

4. Marxist

5. capitalist

ارزش‌های متفاوتی در نظام‌های مختلف دارند. برخی از واقعیت‌های به ظاهر مهم از نگاه نظریه رقیب اصلاً به حساب نمی‌آیند. به علاوه، نظریه‌ها می‌توانند از اصول تعقل^۱ متفاوتی سود جویند. دوطرف مجادله درباره طبیعت بشر، طبیعت فرایند تاریخی و حق طبیعی^۲ بشر – مثلاً حق مالکیت – توافق ندارند. این ملاحظه‌ها مانع از اقامه هر نوع دلیل کاملاً قانع‌کننده یا استدلال غیرقابل اجتنابی برای تأیید هریک از این دو موضع خواهند شد. مقدمه‌ها مبنایی ندارند که تمام عاقلان به پذیرش آن ملزم باشند تا مسئله مارکسیسم را در مقابل کاپیتالیسم یک‌باره و برای همیشه حل و فصل نمایند. با وجود این، قطعاً ممکن است کسی مقدمه‌هایی را برای اقامه دلیل در رد مثلاً مارکسیسم به کار گیرد که دیگران با آن موافق نیستند. این ملاحظه‌ها نشان می‌دهند که مفهوم برهان وابسته به شخص^۳ است؛ چون کسی که در تلاش برای اثبات چیزی برای فرد دومی است، موفقیتش در استدلال منوط به چیزی است که فرد دوم از قبل به آن باور دارد.

توجه داشته باشید که یکی از این دو موضع – مارکسیسم یا کاپیتالیسم – می‌تواند صادق باشد و دست‌کم یکی از آن‌ها کاذب است، و نیز ممکن است دلیل‌هایی که برای موضع صادق آورده می‌شود هم معتبر و هم صحیح باشد. با این وجود، برای این که دلیل موفق باشد، باید این توانایی را داشته باشد که شخص غیرمعتقدی را به پذیرش نتیجه خود متقاعد کند. در اقلان^۴ عنصر روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی^۵ غیرقابل تحویلی^۶ وجود دارد. در برهان موفق نه تنها لازم است مقدمه‌ها صادق باشند، بلکه لازم است شخص غیرمعتقدی آن مقدمه‌ها را درک کند و بپذیرد. در این مثال ممکن است پذیرش مقدمه‌ها تابع چیزی باشد که انسان از پیش در مورد مارکسیسم یا کاپیتالیسم بدان باور دارد. آنچه از بحث مارکسیسم یا کاپیتالیسم آشکار می‌شود این است که قانع کردن طرف مقابل به این که تمامی مقدمه‌ها و اصول ما صادق است، اگر ناممکن

1. reasoning principles

2. natural right

3. person-relative

4. persuasion

5. sociological

6. irreducibly

نباشد، نوعاً بسیار دشوار است. و آنچنان که استدلال کردم تحقق آن فوق‌العاده دشوار است، زیرا عمیق‌ترین و مبنایی‌ترین تعهدهای انسان سایر باورهای او را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. نه تنها در نظریه‌ای سیاسی، بلکه در هر حوزه‌ای که شامل تعهدهای مبنایی است مشکل‌هایی در اقناع و برهان آشکار می‌شود: همچون مسئله‌های اخلاقی، بحث علمی درباره منشأ نوع‌ها یا منشأ دایناسورها، بحث درباره آزادی و مسئولیت، اختلاف ما درباره طبیعت و حد معرفت انسان و الی آخر.^۱ اگر با استناد به بینه‌ای که برای دو طرف مجادله قابل پذیرش است نمی‌توان به این اختلاف‌نظرها خاتمه داد، پس کسی که ادعا می‌کند برهان اثبات خدا باوری قدرت اقناع کامل دارد قطعاً باید محتاطانه عمل کند.

س. س. لوئیس، در قطعه‌ای پیشگویانه، از تأثیر فرض‌های مبنایی انسان بر باورهایش عمیقاً آگاه بود. وی در بحث از معجزه‌ها می‌نویسد: اگر انسان از پیش تسلیم فلسفه‌ای باشد که مانع از امری فراطبیعی است، معجزه را نخواهد پذیرفت. وی مدعی است نحوه نگرش انسان به پدیده‌های به ظاهر معجزه‌آمیز^۲، تابع باورهای قبلی وی به امور فراطبیعی است. وی با ملاحظه مثال شخص ماده‌گرایی که عذاب جهنم را در حیات بعدی واقعاً تجربه می‌کند، اما واقعیت‌های فراطبیعی را به این معنا که توهمی بیش نیستند رد می‌کند می‌گوید: «تجربه به خودی‌خود چیزی را اثبات نمی‌کند. اگر کسی شک کند که آیا در رؤیا به سرمی‌برد یا در بیداری، هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند شک^۳ او را برطرف سازد، زیرا ممکن است هر تجربه‌ای خود بخشی از رؤیا باشد. تجربه بر اساس تصویری که پیشتر از چیزی کسب کرده‌ایم، یا آن را اثبات می‌کند یا هیچ چیز را اثبات نمی‌کند.»^۴ با وجود این که ممکن است در موردی فراوانی بینه‌ها تعهدهای پیشین کسی را از بین ببرد، ولی آگاهی لوئیس از تأثیر تصورهای قبلی انسان بر باورهایش کاملاً صحیح است.

۱. برای یافتن خلاصه‌ای گویا از مناظره درباره انقراض دایناسورها ←

David Raup, 1986, *The Nemesis Affair*, New York: Norton

2. miraculous

3. doubt

4. C. S. Lewis, 1970, *God in the Dock*, Grand Rapids: Eerdmans, 25-26.

جرج ماورودس در کتاب مختصر و جالب توجه خود، باور داشتن به خدا^۱، از ماهیت برهان در مورد اثبات وجود خدا بحث می‌کند. وی بر این باور است که چشم‌اندازها برای الاهیات طبیعی سنتی، یعنی اقامه^۲ برهان‌های صحیحی که مقدمه‌هایی را به کار گیرند که همه عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم باشند، چندان مناسب نیست:

البته، ما به ویژه به این موضوع علاقه‌مند هستیم که آیا دلیلی وجود دارد که وجود خدا را برای همگان اثبات کند یا خیر. ظاهراً چنین دلیلی تاکنون ابداع نشده است. برای ابداع^۳ چنین دلیلی باید مجموعه‌ای از قضیه‌ها که همگان به آن‌ها معرفت دارند وجود داشته باشد که با رابطه‌هایی منطقی^۴ که باز همگان به آن‌ها معرفت دارند، مستلزم وجود خدا باشد. البته، ابداع چنین برهانی درست مانند اختراع دارویی که همه بیماری‌ها را درمان کند فوق‌العاده شگفت‌انگیز خواهد بود. اما دلیلی برای باور داشتن به این که ابداع چنین استدلال یا اختراع چنین دارویی ممکن است وجود ندارد.^۵

اما سؤال ماورودس این است که چرا باید برهان‌ها به این صورت محدود باشند؟ وی این را به درستی درک می‌کند که با این شیوه هیچ یک از باورهای ما توجیه نمی‌شوند. پس چرا باید چنین شرط‌های سختگیرانه‌ای برای باور به خدا داشته باشیم؟

ماورودس علاوه بر اعتبار و صحت، شرط سومی را به برهان اضافه می‌کند: استحکام.^۶ اگر دلیلی صحیح (معتبر و با مقدمه‌های صادق) باشد و شخص به صحت آن اذعان کند، آن دلیل برای شخص قانع‌کننده خواهد بود. برهان قانع‌کننده از به کار بردن مقدمه‌هایی که همه عاقلان به پذیرش آن ملزم باشند بی‌نیاز است. اگر برهانی صحیح باشد و هرکس را که آن را می‌فهمد قانع کند برهانی قانع‌کننده خواهد بود. به طور مثال، اگر خدا وجود دارد و اصل جهت کافی صادق باشد و

1. *Belief in God*

2. constructing

3. invention

4. logical relations

5. George Mavrodes, 1970, *Belief in God*, New York: Random House, 746.6. *agency*

کسی دلیل جهان‌شناختی را معتبر تلقی کند، در این صورت آن دلیل برای آن شخص برهانی برای اثبات وجود خدا خواهد بود. از این رو، ماورودس مدعی است که بسیاری از دلیل‌های سنتی برهان هستند اما مفهوم این برهان‌ها وابسته به شخص است.

یقیناً دلیل‌های خداباوری به عنوان برهان‌های کلاسیک، یعنی دلیل‌های صحیح با مقدمه‌هایی که نزد هر موجود خردمندی آشکار است، باید رد شوند. با این وجود، ممکن است برهان‌هایی وابسته به شخص باشند و از این رو بینه‌ای برای باور داشتن انسان تلقی شوند برای مثال، اگرچه دلیل از راه نظم برهان کلاسیکی برای اثبات خدای خالق کتاب مقدس نیست، یقیناً نشانه‌های نظم بینه‌ای را برای باور به خدا عرضه می‌کند و می‌توان آن را در برهان وابسته به شخص به کار برد. به نظر من عده‌ای هستند که می‌دانند جهان دارای نظم است. اگر چنین است، چرا این معرفت برای آن‌ها در اقامه دلیلی برای وجود خدا به کار نرود؟ همان‌طور که ماورودس بیان می‌کند:

در این صورت چرا هریک از ما نتوانیم معرفت شخصی خویش را به کار گیریم و در صورت امکان آن را با دلیل گسترش دهیم، حتی اگر احياناً همه آن را نپذیرند؟ احمقانه است که جهل دیگران را محدودکننده حیات عقلانی خویش بدانیم. به عکس، نباید جهل دیگران را مانعی برای هر پیشرفتی که برای ما امکان‌پذیر است قرار دهیم. مفهوم برهان آنچنان که [در این جا وابسته به شخص] تبیین شد، این واقعیت را در نظر می‌گیرد که چنین نیست که هر معرفتی را همگان بپذیرند. این نیز دانسته شده است که معرفت هر شخص ممکن است به شکل مناسبی مبنایی ایجاد کند که پایه پیشرفت بیشتر وی شود. هیچ دلیلی وجود ندارد که الاهدانان طبیعی از این پیشرفت همچون طرح مناسبی سود نجویند.^۱

شخص خداباور عاقل باید متوجه باشد که برخی از فرضیه‌های رقیب با بینه سازگارند. با وجود این، خداباور به درستی تمام آن‌ها را دارای ارزش ذاتی^۲

1. Mavrodes, 47.

2. intrinsic merit

یکسانی نمی‌داند. بنابراین، همه آن‌ها فرضیه‌هایی نیستند که ارزش توجه عقلانی^۱ یکسانی داشته باشند. شهودهای خدا‌باور در این امور، انعکاس تعهدهایش به ماهیت غایی^۲ واقعیت خواهد بود. اگر کسی مایل باشد جهان را این‌گونه بنگرد که مخلوق موجودی عقلانی و خیرخواه است، قطعاً فرضیه‌هایی را ترجیح خواهد داد که در آن‌ها چیزی نظیر شخص انسان را برای تبیین وجود جهان فرض می‌گیرند.

برخلاف آنچه منتقدان هیومی و کانتی در مورد برهان‌های اثبات خدا‌باوری مدعی‌اند، نباید ابهام بینه برای فرضیه‌های رقیب بر عقلانیت شخص خدا‌باور تأثیر سوء بگذارد. ممکن است چنین مسئله‌ای در علم نیز مطرح شود. قطعاً بینه برای هر نظریه علمی صریح و روشن نیست. بار دیگر نظریه اتمی را در نظر آورید که در پی تبیین پدیده‌های کوانتومی - علامت‌ها در اتاقک‌های ابر، آزمایش‌های قطره‌های روغن و رفتار گازهای حرارت داده شده - است. امکان دیگر رد باور داشتن به اتم‌ها و الکترون‌ها و نسبت دادن تمام پدیده‌های کوانتومی به عمل مستقیم خداست. امکان دیگر نظریه کوتوله ریز است. در واقعیت، تعداد نامحدودی از نظریه‌ها داده‌های مورد بحث را به طور کامل تبیین می‌کنند. برخی از این نظریه‌ها در مقایسه با باورهای پیش‌زمینه عاقلان سازگارترند (این باورها احتمالاً نظریه کوتوله ریز را حذف می‌کنند)، و برخی نشان‌دهنده تعهدهای عقلانی هستند. ولی تعداد فراوان تبیین‌های ممکن به این معنا نیست که نظریه‌پرداز اتمی از نظر عقلی نقص دارد یا در حفظ باورش غیر عقلانی است. یقیناً پدیده‌های اتمی بینه‌ای برای باور داشتن وی اقامه می‌کنند، هرچند او خود پیوسته به امکان تبیین‌های دیگر اذعان دارد.

همین امر برای شخص خدا‌باور صادق است. وی بینه‌ای به دست نمی‌دهد که تمامی عاقلان به پذیرش آن ملزم باشند، اما بینه‌ای اقامه می‌کند که برخی از عاقلان آن را از نظر عقلی می‌پذیرند. در واقع، وی به بسیاری از قضیه‌های مربوط معرفت دارد. تنها نکته مورد انتقاد توان مدافعه‌گرایانه برهان‌هاست، نه

عقلانیت شخص خدا باور. همان گونه که هیچ کس از این که بر پایهٔ بینة عقلی به اتم‌ها و الکترون‌ها باور پیدا کند، به برهان کلاسیک نیاز ندارد؛ یقیناً کسی برای عقلانی بودن در حفظ باور به خدا بر پایهٔ بینة نیز به برهان کلاسیک نیازی نخواهد داشت. به علاوه، این که سایر عاقلان بینة را ارزیابی و با آن مخالفت کنند، مستلزم آن نیست که شخص خدا باور غیر عقلانی باشد. چرا باید جهل شخص خدا ناباور در معرفتی که خدا باور ممکن است به دست آورد، محدودیت ایجاد کند؟^۱ صرف مخالفت عقلی بدین معنا نیست که خدا باور برای باور داشتن خود برهان ندارد. همان طور که بعداً استدلال خواهیم کرد، هرچند یقیناً برهان‌های وابسته به شخص قوی‌ای برای وجود خدا موجود است، اما خدا باور برای عقلانی بودن به برهان نیازی ندارد.^۲

۶. دفاعیه نویسی پروتستان انجیلی

الاهیات طبیعی سنتی تقریباً به طور کلی رد شده، اما هنوز در دفاعیه نویسی بینة جویان مسیحی باقی است. اینان با اشاره به این که تنها راه حفظ باور مسیحی از فرو رفتن در ورطهٔ غیر عقلانی بودن الاهیات طبیعی سنتی است، با جدیت به این طرح روی آوردند. برای مثال، نورمن گیسلر در اثر خود، دفاعیه‌های مسیحی^۳، تصور خود را از وظیفهٔ دفاعیه نویسی این چنین بیان می‌کند:

قلب رویکرد دفاعیه نویسی آن است که شخص مسیحی به دفاع از این واقعیت‌ها که مسیح پسر خدا^۴ و کتاب مقدس کلام خدا^۵ است، علاقه‌مند است. اما قبل از اثبات این دو پایه‌ای که یگانگی^۶ مسیحیت بر اساس آن استوار است، باید وجود خدا را اثبات کرد. چون با پذیرش این که مسیح

۱. البته این امر به صورت عکس نیز کاربرد دارد.

۲. من از این مسائل به طول کامل تر دفاع می‌کنم در:

"Proofs of God's Existence", *The Journal of Religion* 69, I (January 1989): 59-84.

3. Christian Apologetics

4. Son of God

5. word of God

6. uniqueness

پسر خدا و کتاب مقدس کلام خداست، سخن گفتن از فعل خدا^۱ (یعنی معجزه) بی‌معنی خواهد بود مگر آن‌که یقیناً خدایی وجود داشته باشد تا بتواند پسری داشته باشد یا متکلم باشد. از این رو، پیش‌شرط منطقی مسیحیت خداباوری است. علاوه بر این، پیش‌شرط روش‌شناختی^۲ اثبات خداباوری معیار کامل صدق و کذب است. زیرا اگر دفاعیه‌نویس مسیحی معیاری نداشته باشد که بتواند سایر نظام‌ها را کاذب و خداباوری را صادق نشان دهد، راه دیگری برای حکم کردن درباره ادعاهای متعارض ادیان و جهان‌بینی‌های مختلف وجود ندارد.^۳

گیسلر بر این باور است که به وظیفه دوگانه تعیین ملاک صدق و اثبات صدق خداباوری عمل کرده است.

هنری موریس^۴ در اثر خود، *برهان‌های فراوان خطاناپذیر*^۵، معتقد است که با دلیل از راه علیت^۶ نه تنها ممکن است وجود علت اول و غیر معلول^۷ را اثبات کرد؛ بلکه این را نیز می‌شود اثبات نمود که محرک اول^۸ «موجودی نامتناهی، سرمدی^۹، قادر مطلق، حاضر مطلق^{۱۰}، عالم مطلق، متشخص^{۱۱}، با عاطفه^{۱۲}، با اراده^{۱۳}، اخلاقی، روحانی^{۱۴}، زیبایی‌شناس^{۱۵}، مقدس^{۱۶}، عادل^{۱۷}، محبوب^{۱۸}، و حی^{۱۹} است. و البته، این چیزی نیست جز توصیف شخصیت خدای کتاب مقدس». این ادعا بسیار فراتر از ادعاهای نسبتاً ناچیز توماس آکوئیناس، بزرگ‌ترین الاهدان طبیعی است.

- | | |
|--|----------------------------|
| 1. act of God | 2. methodological |
| 3. Norman Geisler, 1976, <i>Christian Apologetics</i> , Grand Rapids: Baker Book House, 8-9. | 4. Henry Morris |
| 5. <i>Many Irrefallible Proofs</i> | 6. argument from causation |
| 7. uncaused cause | 8. primemover |
| 9. eternal | 10. omnipresent |
| 11. personal | 12. emotional |
| 13. volitional | 14. spiritual |
| 15. aesthetic | 16. holy |
| 17. just | 18. loving |
| 19. living | 20. Morris, Ibid, 103-104. |

با وجود این که موضوع های فراوانی وجود دارند که می توانند در این بخش مورد بررسی قرار گیرند، ما توجه خود را به کتاب دفاعیه نویسی سنتی اثر ر. س. اسپرول، جان گرسنتر و آرتور لیندزلی معطوف خواهیم کرد.^۱ آنان تعهد خود را به الاهیات طبیعی سنتی تأیید می کنند:

بنابراین، شاید خدا با کمک خود ما را قادر سازد تا دفاعیه های ذاتاً صحیح و سنتی را به زنجیرهای عقلانی اش بازگردانیم، جایی که می توان آن را به این سخن جانانان ادواردز^۲، یکی از بزرگ ترین شارحان دفاعیه دینی، پیوند زد: ما ابتدا صعود می کنیم و به صورت پسین^۳ یا از طریق آثار اثبات می کنیم که باید علتی ابدی وجود داشته باشد؛ سپس در مرتبه دوم از راه اقامه دلیل، و نه شهود، اثبات می کنیم که باید چنین موجودی ضرورتاً وجود داشته باشد. در مرتبه سوم از ضرورت اثبات شده وجود وی نزول می یابیم، و بسیاری از کمالاتش را به صورت پیشین^۴ توصیف و اثبات می کنیم.

برای تأیید الاهیات طبیعی، واژه اثبات چهار بار در یک جمله یافت می شود. ادواردز، ملقب به «بزرگ ترین فیلسوف - الاهدان» آمریکا، در رویکرد عقلانی خود در مورد وحی بودن کتاب مقدس نشان می دهد که بینه جوی بزرگی نیز است.^۵

مؤلفان CA وظیفه اثبات وجود خدا را به قاطع ترین معنای ممکن انجام می دهند: آنان بر این باورند که برهان های خدا باورانه سنتی صرفاً محتمل نیستند، بلکه مبرهن سازند.^۶ آن ها معتقدند اگر شخص خدا ناباور خود را درگیر سرکوب نظام مند باور به

1. R.C. Sproul, John Gerstner and Arthur Lindsley, 1984, *Classical Apologetics*, Grand Rapids: Academie Books.

از این به بعد به این کتاب با علامت اختصاری CA ارجاع داده می شود.

2. Jonathan Edwards

3. posteriori

4. priori

5. CA, 185.

6. demonstrative

7. Ibid, 100.

خدا نمی‌کرد، با برهان‌های سستی از نظر عقلی به پذیرش باور به خدا ملزم می‌شد. آنان با تأیید ادعای پولس^۱ مبنی بر این که شخص خدا ناباور به ناحق واقعیت را سرکوب می‌کند می‌گویند:

اقامه دلیل‌های جهان‌شناختی که از نظر فلسفی پیچیده‌اند، بخشی از روش برملاکننده کسانانی است که از اقرار به معرفت طبیعی^۲ شان به خدا سر می‌تابند. مردم برای رد یا انکار الاهیات طبیعی از هر ابزار علمی و پیشرفته غلط‌اندازی که در اختیار دارند سود جست‌ه‌اند. اگر دلیل‌های نقض^۳ آن‌ها صحیح باشد می‌بایست با پولس مخالفت کنیم، و اگر صحیح نباشد برعهده دفاعیه‌نویس است که آن‌ها را ابطال کند. هنگامی که کلیسا بر اعتبار الاهیات طبیعی خدشه وارد می‌کند، می‌خواهد از سنگینی فشار نقد کسانانی همچون کانت بگریزد. وقتی کلیسا در پی خلاصی از نارویاری خود با فشار دفاع عقلانی از دین نفسی عمیق می‌کشد، از درک این امر باز می‌ماند که در سیاست‌های واقعیت‌گریزش تسلیم موقعیتی می‌شود که دقیقاً با آموزه‌های عهد جدید مغایر است.^۴

من قصد ندارم از هرمنوتیک^۵ کتاب مقدس – که به طور ضمنی در دیدگاه اسپرول، گریستر و لیندزلی موجود است – به تفصیل بحث کنم. واقعاً می‌توان گفت کتاب مقدس خود در هیچ‌جا نمی‌کوشد وجود خدا را اثبات کند، بلکه کتاب مقدس صرفاً با خدا آغاز می‌شود: «در آغاز، خداوند...». اگر طرح الاهیات طبیعی سستی در کتاب مقدس – آن‌گونه که این متفکران پیشنهاد می‌کنند – آشکار باشد، بسیار عجیب است که کتاب مقدس در مورد تحقق این طرح ساکت است. به علاوه، نمونه کلاسیک برای اثبات الاهیات طبیعی سستی رساله پولس قدیس به رومیان (۱:۲۰) است: «طبیعت نامحسوس وی یعنی قدرت و الوهیت^۶ ابدی‌اش بعد از خلق جهان، از راه چیزهایی که ساخته شده‌اند کاملاً قابل درک

1. Pauline

2. natural knowledge

3. counterarguments

4. Ibid, 47.

5. hermeneutics

6. deity

است. بنابراین آن‌ها هیچ عذری ندارند. پرسش تعیین‌کننده این است که علم به خدا چگونه از راه این پدیده‌ها پیدا می‌شود. آیا این متن نشان‌دهنده آن است که پیدا شدن علم به خدا مستقیم است یا حاکی از آن است که علم به خدا از راه دلیل به دست می‌آید؟ به نظر می‌رسد مؤلفان CA حق دفاعیه‌نویسی خود را از این متن از کتاب مقدس استنباط می‌کنند که تفسیر آن مؤید دلیل آنهاست، و این‌گونه تعهد خویش را به بینه‌جویی نشان می‌دهند: اگر قرار باشد به طور عقلانی به خدا باور پیدا کنیم، باید آن را فقط با برهان سستی پذیرفت. زبانی که آن‌ها در ارزیابی برهان‌های خود به کار می‌برند، حاکی از خوش‌بینی‌شان به حل یک بار و برای همیشه مسئله وجود خداست. آن‌ها معتقدند برهان‌هایشان مبرهن‌ساز، از نظر منطقی الزامی، قانع‌کننده، عقلانی، در نهایت اثبات‌شده و نیز قطعی است.

ما فقط تقریر آنان را از دلیل جهان‌شناختی ارزشیابی می‌کنیم. باقی دلیل‌های آنان به یک اندازه مشکوک است. آن‌ها با توجه به برهان جهان‌شناختی معتقدند که اگر اصلاً چیزی وجود داشته باشد، در آن صورت چیزی ضرورتاً وجود دارد. آنها استدلال می‌کنند که اگر اصلاً موجودی وجود داشته باشد ما با چهار احتمال مواجه خواهیم بود. این موجود یا:

۱. توهم است؛
۲. مخلوق بالذات^۱ است؛
۳. موجود بالذات^۲ است؛
۴. مخلوق^۳ چیزی است که آن موجود بالذات است.

ما این فهرست را به اختصار مرور خواهیم کرد تا ببینیم که آیا همه احتمالات منطقی^۴ را دربرمی‌گیرد یا خیر.

برای رد اولین گزینه به شرح و بسط مفصلی نیاز نداریم و به جای آن توجه خود را به گزینه دوم معطوف می‌سازیم: آیا جهان مخلوق بالذات است؟ یقیناً

1. self-created

2. self-existent

3. created

4. logical possibilities

مؤلفان CA در رد این گزینه درست عمل کرده‌اند. برای این که چیزی مخلوق بالذات باشد باید دارای وجودی مقدم بر وجود خویش باشد که این عمل نه تنها کاملاً دشوار که از نظر منطقی غیر ممکن است، اما یقیناً هرگز کسی در تاریخ فلسفه این گزینه را نپذیرفته است. مؤلفان CA به اشتباه این دیدگاه را به دیدرو^۱ و هولباخ^۲، که معتقد بودند خلق جهان نمونه آفرینش خود به خود^۳ بوده است، نسبت می‌دهند. یقیناً این دیدگاه نمونه‌ای از خلق بالذات^۴ نیست، اصلاً نمونه‌ای از آفرینش به حساب نمی‌آید. براساس دیدگاه آفرینش خود به خود، موجودهای جهان صرفاً از عدم به وجود می‌آیند. رد آفرینش خود به خود کاملاً معقول است، اما آن گونه که مؤلفان CA معتقدند این دیدگاه از هیچ یک از معیارهای منطقی^۵ تخطی نمی‌کند. از این رو، گزینه دوم تنها از راه هجو حذف می‌شود نه با «استدلال کردن رسمی با منطقی محکم»^۶.

مؤلفان CA معتقدند اگر دو گزینه نخست – توهم و خلق بالذات – حذف شود، اثبات می‌شود که اگر اکنون چیزی وجود داشته باشد، چیزی ضرورتاً وجود خواهد داشت. آیا این سخن صادق است؟ پاسخ آشکارا «منفی» است. دشواری روش حذف احتمال‌ها این است که باید شامل همه احتمال‌های منطقی باشد. مؤلفان CA از مهم‌ترین گزینه غفلت کرده‌اند: سلسله نامتناهی علت‌های ممکن. از منظر خدا باوری، این گزینه قابل قبول‌ترین گزینه عقلی است. در واقع عجیب است که مؤلفان CA به آن اعتنا نکرده‌اند. بنابراین، تنها با حذف احتمال توهم و خلق بالذات مجاز نخواهیم بود – آن‌طور که مؤلفان CA اظهار داشته‌اند – بگویم چیزی ضرورتاً وجود دارد.

اما آن‌ها از این گزینه نیز به‌طور کامل غافل نبوده‌اند؛ بلکه به علت توانایی لفاظی‌شان آن را به اشتباه در بحث خود از گزینه سوم گنجانده‌اند. آن‌ها به جای توجه به گزینه‌ای دیگر، تنها اصرار می‌ورزند که اثبات کرده‌اند چیزی به نحو

1. Diderot

2. D'Holbach

3. spontaneous generation

4. self-creation

5. logical laws

6. CA, 118.

ضروری وجود دارد. آیا ممکن است جهان موجود بالذات باشد؟ مؤلفان CA دلیل می‌آورند که بر اساس مناظره مشهور راسل و کاپلستون در مورد وجود خدا، چنین چیزی ممکن نیست. برتراند راسل معتقد است که سلسله نامتناهی از علت‌های متناهی واقعاً ممکن است، در حالی که پدر کاپلستون با اعتقاد به این که چنین سلسله‌ای در ظاهر ممکن اما بالفعل ناممکن است بر راسل اشکال می‌گیرد. راسل پاسخ می‌دهد سلسله نامتناهی^۱ از علت‌های متناهی یا ممکن، امکان دارد و وی می‌تواند آن را تصور کند. مؤلفان CA اظهار نظر آموزنده‌ای دارند. آموزنده به این معنا که ما نه از دلیل، بلکه از توان لفاظی آن‌ها چیزی فرا می‌گیریم:

راسل در این جا استدلال می‌کند که وی می‌تواند آنچه دیگران نمی‌توانند درک کنند درک کند، و برای اعتبار بخشیدن به ادعایش به عدم معلول بدون علت و توانایی فیزیکدانان به تصور معلول بدون علت استناد می‌کند. اما کاپلستون این را به زبان نمی‌آورد که هیچ کس نمی‌تواند بگوید چیز غیر قابل درک یا معلول بدون علتی را درک می‌کند. مردم انواع سخنان غیر عقلانی را که با اصل [امتناع] تناقض^۲، غیر عقلانی بودن آن‌ها آشکار است به زبان می‌آورند. نه راسل و نه هیچ یک از متحدان فیزیکدان وی هیچ‌گاه قضیه‌ای قابل فهم در مورد سلسله نامتناهی از موجودهای ممکن یا در مورد معلول بی‌علت عرضه نکرده‌اند. راسل دقیقاً به این دلیل قضیه قابل فهمی را بیان نکرد که اصلاً نمی‌توان قضیه قابل فهمی در این مورد بیان کرد.^۳

اگر آن‌گونه که اسپرول و دیگر مؤلفان CA معتقدند سلسله نامتناهی به طور صوری ممکن است، برخلاف ادعای ایشان سلسله نامتناهی از موجودهای ممکن الوجود از نظر منطقی ناممکن نخواهد بود. به طور صوری ممکن بودن با از نظر منطقی ممکن بودن برابر است. شاید سلسله نامتناهی از علت‌های متناهی از نظر فیزیکی یا در واقع ناممکن باشد، اما این امر اثبات نشده است.

1. eternal

2. contradiction

3. Ibid, 120.

همین حکم در مورد چیزهای بی علت نیز جاری است، یعنی آن‌ها از نظر منطقی ناممکن نیستند (ممکن است از نظر فیزیکی ناممکن باشند، اما مؤلفان CA دلیلی برای ناممکن بودن آن نیاورده‌اند). معلول‌های بدون علت ناممکن هستند، زیرا تعریف معلول‌ها این است که دارای علتند. اما راسل هرگز نمی‌گوید معلول‌ها بدون علتند. من پیشتر در مورد دلیل جهان‌شناختی بحث کرده‌ام، از این رو این مطلب را در این جا شرح و بسط نمی‌دهم. تنها قصد دارم نشان دهم که مؤلفان CA بدون دلیل پیش رفته‌اند. کاپلستون دست کم به گونه‌ای برخلاف راسل استدلال می‌کند، فقط به این خرسند نیست که موضع وی را هجو کند یا آدم ضعیف و بینوایی را زمین بزند.^۱

ضرورت برهان کلاسیک برای اعتقاد عقلانی به باور به خدا از منظر بینه‌جوی پروتستان انجیلی آن هم با برهان سنتی پر غلط این نتیجه را در پی دارد که باور به خدا کاملاً غیر عقلانی است. مثلاً، مؤلفان CA در بحث از مدعای ویلیام رُو^۲ که بنا بر آن دلیل جهان‌شناختی باور به خدا را منطقی می‌سازد اگرچه خود به حد تشکیل برهان نمی‌رسد، می‌گویند:

این امر بسیاری از سنت‌گرایان همفکر ما را نیز متقاعد می‌کند، زیرا خود اعتقاد ندارند که «برهان‌های» اثبات خدا باوری باور به خدا را اثبات می‌کند. آن‌ها مایلند به خواسته‌ای کمتر از آنچه رُو مطرح می‌کند رضایت دهند، و دلیل‌های اثبات خدا باوری را برای آن که ایمان خدا باوری از نظر عقلی قابل توجه گردد به قدر کافی امکان‌پذیر^۳ بدانند. رُو دلیل جهان‌شناختی را برای آن که ایمان خدا باوری را «منطقی» سازد به قدر کافی امکان‌پذیر می‌یابد. به هر حال، رُو و برخی از دفاعیه‌نویسان سنتی در اصل یک چیز می‌گویند. برهان‌های خدا باوری باور به خدا را اثبات نمی‌کنند، اما

۱. برای یافتن تقریر کاملی از مناظره راسل و کاپلستون ←

Bertrand Russell and F. C. Copleston, "A Debate on the Existence of God", in John Hick. *The Existence of God*, 167- 191.

2. William Rowe

3. feasible

کاملاً و به گونه‌ای ابطال^۱ نمی‌شوند که قادر نباشند تا حدی امکان‌پذیری^۲ یا
القا کنندگی^۳ خود را حفظ کنند.^۴

مؤلفان CA تنها با نشان دادن این که باور مسیحی معقول یا از نظر عقلی درخور
احترام است احساس رضایت نمی‌کنند: «اما اگر این برهان‌ها باور به خدا را
اثبات نکنند، اعتقاد به آن‌ها به عنوان دلیل نامعقول خواهد بود. این سخن به
معنای آن است که این برهان‌ها در مقام ذهن باور به خدا را اثبات نمی‌کنند، ولی
در مقام اراده اثبات می‌کنند. این همان چیزی است که ما آن را غالباً به جای
عقلانیت ایمان‌گرایی می‌نامیم.»^۵

اما این سخن آشکارا کاذب است. همان‌طور که استدلال کرده‌ام، دلیل‌های
اثبات خدا باوری حتی اگر از عنوان برهان‌های کلاسیک بی‌بهره باشند برهان‌های
وابسته به شخص یا بینه محسوب خواهند شد. یقیناً باورهای عقلانی فراوانی
وجود دارد که بدون برهان‌های کلاسیک به آن‌ها معتقدیم. چنان‌که اشاره شد،
تعداد بسیار کمی از باورهای ما به این معنای حداکثری اثبات می‌شوند. هیئت
منصفه‌ای که بر اساس بینه رأی می‌دهند، مورخی که راجع به گرایش‌های
تاریخی بر اساس متن‌های قدیمی داوری مهمی می‌کند، منتقدی ادبی که از
تفسیر نویسنده خاصی از تعدادی شعر دفاع می‌کند، همه و همه فاقد برهان‌های
کلاسیک هستند؛ با وجود این قطعاً ممکن است باورهای ایشان عقلانی باشد.
قلب ایشان از ذهنشان پیشی گرفته است، چون به چیزی اعتقاد دارند که فاقد
قطعیت برهان کلاسیک است.

درماندگی بینه‌جویی پروتستان انجیلی، به دلیل تعهد بی‌چون و چرا و
غیرقابل نقد آن به بینه‌جویی عصر روشنگری است. آنان معتقدند هرکس
مقدمه‌ها، استنتاج^۶‌ها یا نتیجه‌های آن‌ها را انکار کند، فردی غیرعقلانی، از نظر

1. refuted

2. feasibility

3. suggestiveness

4. CA, 122.

5. Ibid, 122-123.

6. inference

عقلی سرخورده، کور، از نظر معرفتی^۱ ناموجه^۲ و منکر کتاب مقدس^۳ است، چنین شخصی در برابر تفکر معاصر زانو می‌زند و دین مسیحی را تضعیف می‌کند.^۴ اما خود آن‌ها هستند که در تعهد خویش به الاهیات طبیعی سستی و فرض آن از بینه‌جویی عصر روشنگری بی‌جهت با تفکر جدید عقد اخوت بسته‌اند. غافل از آن‌که تعهد به بینه‌جویی عصر روشنگری متضمن خاتمه دادن به دفاعیه‌پردازی کلاسیک است. مؤلفان CA با نخوت عقلی خود زیاد قول و وعده می‌دهند اما کمتر عمل می‌کنند. آن‌ها معتقدند عقلانی شدن خداباوری نیازمند برهان کلاسیک است، ولی برهان مقبولی اقامه نکرده‌اند. آنان حتی معیارهای خود را نیز برآورده نکرده‌اند. بنابراین، شخص خداباور به جای آن‌که به معیارهای عقلانیت عصر روشنگری تسلیم شود، باید آن‌ها را طرد کند.

۷. نتیجه

با مطالعه و بررسی دلیل‌های اثبات وجود خدا، تأیید این تصور که تشکیل‌دهنده برهان‌های کلاسیک باشند دشوار است. با وجود این، ممکن است برهان‌ها بینه‌هایی را برای اثبات وجود خدا تشکیل دهند. ممکن است این نوع برهان‌ها برای تضمین عقلانیت باور به خدا کافی باشد. البته، نه مطالبه‌های سختگیرانه منتقد بینه‌جوی عصر روشنگری را برآورده می‌سازد و نه مطالبه‌های بینه‌جوی پروتستان انجیلی را. این دو گروه با مفهوم کلاسیک برهان قرعه‌کشی می‌کنند و خشنود می‌شوند که بگذارند تاس هر جا که می‌خواهد بیفتد. مطالبه بینه‌جو از برهان بیش از حد سخت و دشوار است و همواره به شکاکیت^۵ می‌انجامد. در زندگی تعداد بسیار کمی از باورهای ما به معنای کلاسیک اثبات شده‌اند و یا می‌توانند اثبات شوند. ما به جای مرعوب شدن از امپریالیسم عقلانی^۶ که به تازگی شکل گرفته و از ما برهان کلاسیک می‌طلبد، باید از نو مفهومی وابسته به

1. cognitively

2. inexcusable

3. unbiblical

4. Ibid, 123, 128, 184.

5. skepticism

6. intellectual imperialism

شخص از برهان و بینة بسازیم. باید عقلانیت را طوری معنا کرد که انواع دلیل‌هایی را که در دسترس انسان‌های محدود و معتقد است پذیرا باشد. این نخستین گام در بازگشت ما به عقل است. از این رو، من استدلال کرده‌ام که باید دومین ادعای منتقد بینة جو را — که بنا بر آن بینة یا دلیل کافی برای اثبات وجود خدا موجود نیست — از نظر عقلی رد کنیم.

اما ممکن است بینة‌ای مخالف با وجود خدا در دست باشد که به مسئله وجود خدا یک بار و برای همیشه فیصله دهد. در این صورت ما نیازمند آنیم که به بررسی این بینة نقض^۱ پردازیم؛ وجود شر مهم‌ترین بینة نقض وجود خداست. پس باید بی‌درنگ در فصل بعدی با مسئله شر روبه‌رو شویم.

فصل دوم

خدا و شر

گریزی از گناه نیست، اما
همه چیز خوب خواهد شد و
همه چیز خوب خواهد شد.

ت. س. الیوت، مجموعه چهار تایی
(بازگویی سخنان جولیان اهل نورویچ)

برای این که بهبود یابیم، باید بیماری ما بدتر شود.

ت. س. الیوت

ما در برابر خدایان همچون مگس‌هایی در دست پسران بازیگوشی هستیم که از روی
سرگرمی ما را می‌کشند.

ویلیام شکسپیر، شاه لیر

این همان چیزی است که من می‌بینم و آزارم می‌دهد. من به همه اطراف می‌نگرم و در
همه جا فقط تاریکی می‌بینم. طبیعت چیزی به من عرضه نمی‌دارد که موضوع تردید و
نگرانی نباشد. اگر در طبیعت چیزی نمی‌دیدم که الوهیت را آشکار سازد، به نتیجه‌ای
منفی می‌رسیدم. اگر در همه جا نشانه‌های خالق را می‌دیدم، با آرامش خاطر بر ایمان خود

باقی می‌ماندم. اما با دیدنِ موردهای انکار فراوان و موردهای اطمینان اندک، در حالت رقت‌باری به سر می‌برم.

بلز پاسکال

آنچه را در من تاریک است

روشن کن، آنچه را پست است بالا ببر و از آن حمایت کن؛

تا از بلندای این دلیل مهم بتوانم بر مشیت ابدی الهی پای فشاری کنم،

و راه‌های خدا را برای انسان‌ها موجه سازم.

جان میلتون، بهشت گمشده

۱. شر و نظم

در سال ۱۹۶۱ یوری گاگارین^۱، فضانورد روسی، برای نخستین بار از فضای کیهان دیدن کرد. وی پس از چند نگاه گذرا به تمام اطراف، شتابزده به این نتیجه رسید که خدایی وجود ندارد؛ زیرا وی به آسمان‌ها رفته و او را ندیده بود. اما تنی چند از فیلسوفان می‌توانستند روس‌ها را از بار مخارج هنگفت و صرف انرژی عقلی فراوان نجات دهند. فیلسوفان ادعا می‌کنند که بدون شگفتی‌های فنی پرواز فضایی به همان نتیجه روس‌ها دست یافته‌اند؛ این که خدایی وجود ندارد. آن‌ها بر این باورند که بدون لباس‌ها و موشک‌های فضایی، با چسبیدن به زمین سخت^۲ و صرفاً مجهز بودن به خودکار و مداد، آن جا که روس‌ها شکست خورده‌اند موفقیت را به چنگ آورده‌اند. آن‌ها مدعی‌اند که انسان نیاز ندارد به دور و بر خود نگاه کند. با فرض واقعیت شر، تنها اگر مقدار کمی منطق ابتدایی به کار گیرد ناممکن بودن خدا معلوم خواهد شد. هدف این فصل آن است که با دقت این ادعا را بررسی کند و نشان دهد که به اندازه ادعای اولی که فضانوردان روسی بیان کردند بی‌پایه و کاذب است.

اما ادعای رد وجود خدا چگونه پیش می‌رود؟ ممکن است مسئله شر طوری نشان داده شود که گویی در ارتباط با دلیل از راه نظم پدید می‌آید. شما به یاد می‌آورید که در دلیل از راه نظم، وجود خدا با نشانه‌های شگفت‌انگیز نظم در جهان استنتاج گردید. اما همه چیز در جهان بر وفق مراد نیست، بلکه نمونه‌های فراوانی از نبود نظم نیز وجود دارد. همان‌طور که پ. ج. واده‌اوس^۳ از زبان پرتی وُستِر^۴ می‌گوید: «نمی‌دانم آیا شما متوجه این شده‌اید یا نه، اما عجیب است که هیچ‌گاه چیزی در این جهان مطلقاً کامل به نظر نمی‌رسد.» ادعای رد وجود خدا چنین ادامه می‌یابد: اگر خدا کامل بود جهان کاملی را می‌آفرید؛ یقیناً باید فقدان نظم را برخلاف وجود ناظم به شمار آورد.

دیوید هیوم مسئله شر را در اثر خود، محاوره‌هایی درباره دین طبیعی، در خلال دلیل از راه نظم مطرح می‌کند:

1. Yuri Gagarin

2. *terra firma*

3. P. G. Wodehouse

4. Bertie Wooster

باید اذعان کرد که ظاهراً بخش‌های اندکی از جهان هدف خاصی را دنبال نمی‌کنند، و حذف آن‌ها از جهان نقص یا بی‌نظمی آشکاری در کل جهان ایجاد نمی‌کند. اجزای جهان همه با هم سازگارند، به طوری که نمی‌توان یکی از آن‌ها را بدون تأثیر بر سایر اجزا به میزانی کمتر یا بیشتر تغییر داد. اما در عین حال باید گفت هیچ‌یک از این جزء‌ها یا اصول حتی اگر مفید هم باشند، چندان دقیق با یکدیگر سازگار نیستند که دقیقاً آن‌ها را در محدوده‌هایی که در آن سودمند هستند حفظ کند. همه آن‌ها در هر فرصتی آماده‌اند تا به افراط یا تقریط کشیده شوند. می‌توان تصور کرد که این آفریده عظیم آخرین دخالت آفریننده را دریافت نکرده است. بسیار کم اتفاق می‌افتد که هر جزئی بی‌نقص باشد. حرکت‌هایی که با آن هر جزء از جهان به وجود می‌آید بسیار ناشیانه است. برای انتقال دادن بخار در طول سطح زمین و کمک به انسان‌ها در جهت‌یابی به باد نیاز است؛ اما آیا زمانی که باد باعث طوفان یا توفند می‌شود زیان‌آور و مضر نیست؟ برای زنده نگه‌داشتن گیاهان و حیوان‌های زمین باران ضروری است، اما چرا گاهی کمتر از حد کافی و گاهی زیاده‌تر از حد است؟ برای حیات همه و نیز گیاهان گرما ضروری است، اما همواره به اندازه کافی یافت نمی‌شود. سلامت و آسایش حیوان منوط به اختلاط و ترشح اخلاط و شیره بدن اوست، اما این اجزا عملکرد مناسب خویش را به طور منظم انجام نمی‌دهند. چه چیز مفیدتر از هیجان‌های روحی، جاه‌طلبی، تکبر، عشق و عصبانیت است؟ اما چرا گاهی اوقات حد و مرزهایشان شکسته می‌شود و بزرگ‌ترین آشوب‌ها در جامعه پدید می‌آید؟ هیچ چیز سودمندی در جهان وجود ندارد مگر آن‌که گاهی به علت افراط یا تقریط خطرناک و زیان‌آور می‌شود؛ حفظ طبیعت نیز در برابر تمامی بی‌نظمی‌ها یا آشفته‌گی‌ها با دقت لازم صورت نگرفته است. بی‌نظمی شاید هرگز آن‌قدر زیاد نباشد که همه نوع‌ها را از بین ببرد، اما اغلب برای آن‌که افراد را درگیر بدبختی و سیه‌روزی کند کافی است.^۱

1. David Hume, 1980, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed., Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett, 73.

هیوم استدلال می‌کند این پدیده‌های متلون و بی‌ثبات برخلاف وجود خدای خیر^۱ به حساب می‌آیند؛ این جهانی نیست که انسان آن را از خالق خردمند^۲ و خیرخواه انتظار داشته باشد. چارلز داروین تا حدی به این علت که طبیعت همه افراد برخی از نوع‌ها را از بین می‌برد از خداپاوری جدا شد.

مسئله شر دارای دو وجه است: به جای یک مسئله دو مسئله وجود دارد. این دو مسئله به دو دسته شر کاملاً متفاوت می‌انجامد: شر طبیعی^۳ و شر اخلاقی^۴. شر اخلاقی شری است که از انتخاب‌های آزاد اخلاقی^۵ نشئت می‌گیرد: رفتار غیر انسانی انسان در برابر انسان، حیوان یا خدا. این نوع شر با انتخاب‌های آزاد انسان‌ها، تحمیل درد و رنج به افراد انسان و یا دیگر مخلوق‌های ذی‌شعور به وجود می‌آید. همان‌طور که هیوم بیان می‌کند:

انسان بزرگ‌ترین دشمن انسان است. ظلم، بی‌عدالتی، تحقیر، اهانت، خشونت، فتنه‌انگیزی، جنگ، بهتان، خیانت، تقلب؛ انسان‌ها با این امور یکدیگر را متقابلاً رنج می‌دهند، و اگر به دلیل وحشت از رنج‌های بزرگ‌تری نبود که با جدایی خود از یکدیگر اسیر آن می‌شدند، جامعه‌ای را که تشکیل داده بودند از هم می‌پاشیدند.^۶

شر اخلاقی حجم وسیعی از شرهایی را که در جهان وجود دارد در برمی‌گیرد، اما نه همه شرها را. فتودور داستایفسکی^۷ در بحث عمیق رمان خود درباره شر، بیان عالی و زنده‌ای از شر اخلاقی در سخنان کفرآمیز ایوان کارامازوف^۸ می‌آورد:

ایوان که به نظر می‌رسید حرف‌های برادرش را نمی‌شنود ادامه داد: «راستی اخیراً در مسکو با یک بلغاری ملاقات کردم. او از جنایت‌هایی که ترک‌ها^۹ و چرکس‌ها^{۱۰} در بلغارستان، از ترس شورش سراسری اسلاوها، مرتکب شده بودند برایم گفت. آن‌ها روستاها را به آتش می‌کشند، کشتار می‌کنند و به

1. good

3. natural evil

5. free moral choices

7. Fyodor Dostoevsky

9. Turks

2. wise

4. moral evil

6. Hume, 60.

8. Ivan Karamazov

10. Circassians

زنان و کودکان تجاوز می‌کنند. زندانی‌هایشان را از گوش به نرده‌ها می‌خکوب می‌کنند و تا صبح به همان حال رهایشان می‌کنند و صبح آن‌ها را به دار می‌کشند. آن‌ها کارهایی می‌کنند که حتی نمی‌توانی تصور کنی، مردم گهگاه از وحشیگری حیوانی دم می‌زنند، اما این توهین و ظلم بزرگی به حیوان‌هاست. حیوان‌ها هرگز نمی‌توانند به اندازه انسان قساوت به خرج دهند، آن‌ها هم قساوتی هنرمندانه. ببر فقط می‌تواند بدرد و به دندان بکشد، این تنها کاری است که می‌تواند انجام دهد. حتی اگر ببر قدرت به میخ کشیدن انسان را از گوش نیز داشت، هرگز فکر این کار را در سر نمی‌پروراند. این ترک‌ها از زجر دادن کودکان نیز لذت می‌برند؛ با در آوردن کودکِ نازاد از شکم مادر و به هوا انداختن و بر سرنیزه زدن آن‌ها پیش چشم مادرانشان لذت می‌برند. انجام دادن این کار پیش چشم مادران به این سرگرمی شور و شوق می‌بخشید. صحنه دیگری وجود دارد که من فکر می‌کنم بسیار جالب است. مادر لرزانی را تصور کن که کودک خود را در آغوش گرفته و گروهی از ترکان متجاوز اطرافش حلقه زده‌اند. آن‌ها برنامه‌ای برای سرگرمی ریخته‌اند؛ کودک را نوازش می‌کنند و می‌خندند تا کودک را به خنده وادارند. آن‌ها موفق می‌شوند، کودک می‌خندد. در آن لحظه یکی از ترکان هفت‌تیری را با فاصله چهار اینچ از صورت کودک می‌گیرد. کودک با خوشحالی می‌خندد و با دست‌های کوچکش هفت‌تیر را می‌گیرد. وی ماشه را به طرف صورت کودک می‌چکاند و مغزش را از هم می‌پاشد. چه هنرمندانه، این‌طور نیست؟ راستی ترکان می‌گویند واقعاً دیوانه این شیرین‌کاری‌ها هستند.^۱

بخش عمده شر، رفتار غیرانسانی انسان با انسان است.

از سویی دیگر، شر طبیعی شری است که در نتیجه اعمال طبیعت^۲ یا خطای طبیعت^۳ به وجود می‌آید. شر طبیعی زلزله، سیل، موج‌های جزر و مد،

1. Fyodor Dostoevsky, 1933, *The Brothers Karamazov*, New York: Random House, 245-246.

2. operations of nature

3. nature gone awry

خشکسالی، طاعون و قحطی را شامل می‌شود. هیوم شر طبیعی بیماری را به گونه‌ای روشن توصیف می‌کند:

دمنا^۱ گفت: هرچند آسیب‌های خارجی که از سوی حیوان‌ها، انسان‌ها و سایر عامل‌ها بر ما هجوم می‌آورند مجموعه‌دهشتناکی از تیره‌بختی‌ها را تشکیل می‌دهند، با این حال در مقایسه با آسیب‌هایی که از درون ما و از وضعیت بیمارگونه روح و بدن ما برمی‌خیزند هیچند. چه بسیارند آنهایی که از بیماری‌های دردناک و مزمن رنج می‌برند. به شمارش حزن‌آلود این شاعر بزرگ گوش کنید:

سنگ کلیه و زخم معده، درد شکم،
جنون شیطانی، مالیخولیای افسردگی،
التهاب دیوانه‌وار و ضعف مفرط،
پژمردگی جسمانی و قتل عام فراگیر طاعون.
اضطراب هولناک و ناله‌های برآمده از عمق جان:
یأس، از بستری به بستر دیگر
سرگرم تیمار بیماران،
و بالای سر آنان مرگ پیروزمندانه
داس وحشتش را می‌چرخاند:
اما از فرو بردن آن طفره می‌رود،
اگرچه بیماران با آه و ناله سوزان،
چونان آخرین آرزوی خویش
مرگ را
التماس می‌کنند.

دمنا ادامه داد: «آشفته‌گی‌های روحی اگرچه پنهان‌ترند، شاید کمتر از

۱. Demea؛ دمنا نام یکی از سه شخصیتی است که در گفت‌وگوهای کتاب محاوره‌هایی درباره‌ی دین طبیعی شرکت دارد. دو نفر دیگر عبارتند از کلئانتس (Cleanthes) و فیلو (Philo)، و گفت و شنود این سه تن را پامفیلس (Pamphilus) به هرمیپوس (Hermipus) گزارش می‌دهد. پامفیلس به «ذوق فلسفی کلئانتس»، «شکایت بی‌قیدانه فیلو» و «دینداری خشک و نرمش‌ناپذیر دمنا» اشاره می‌کند. - م.

آشفته‌گی‌های جسمانی ملال‌آور و آزاردهنده نباشند [معلوم نیست این‌ها شرور طبیعی‌اند یا اخلاقی، اما ادامه ندادن این پاراگراف مایه افسوس است]. ندامت، شرمساری، دلتنگی، خشم، ناامیدی، نگرانی، هراس، سرافکنندگی، یأس... چه کسی است که تاکنون زندگی‌اش را بدون هجوم بی‌رحمانه این رنج‌های عذاب‌آور سپری کرده باشد؟ چه تعداد افراد احساس‌های بهتری داشته‌اند؟ کار سخت و تنگدستی، که چنین مورد نفرت همگان است، بخش اندکی از رقم بسیار بالای شرها را تشکیل می‌دهد و حتی انسان‌های انگشت‌شمار مرفه، که از آسایش و توانگری بهره‌مندند، هرگز به خرسندی و یا سعادت حقیقی نمی‌رسند. اگر تمامی کامیابی‌های زندگی در یک جا جمع شوند، انسان کاملاً خشنودی را نخواهند ساخت: ولی اجتماع تمام ناخوشی‌ها انسان واقعاً بی‌نوایی را خواهد آفرید. غالباً وجود یک درد (و کیست آن که بتواند از تمامی دردها آسوده باشد؟)، بلکه چه بسا نبود یک نعمت (و کیست آن که توفیق بهره‌وری از تمام نعمت‌ها را داشته باشد؟) کافی است تا زندگی ما را ناخوشایند سازد.^۱

چارلز داروین با بی‌نظمی مشابهی در قلمرو زیستی مواجه شد. همان‌گونه که در فصل قبل اشاره شد، داروین کاملاً تحت تأثیر دلیل از راه نظم پیلی بود. اما نبود نظم او را به رد استدلال پیلی رهنمون شد. به طور خاص، بی‌رحمی و تضییع در نظام طبیعی او را متوحش می‌ساخت. مثلاً، وی تحت تأثیر روش تولیدمثل پشه ایکینیومون بود که تخم‌ش را با نیش در بدن کرم پروانه وارد می‌کند. نوزاد حشره در نهایت کرم پروانه را از درون می‌خورد. این سناریوی وحشتناک، در میان سناریوهای بی‌شمار دیگر، داروین را واداشت که بنویسد: «به نظر من رنج و فلاکت فراوانی در جهان وجود دارد. من نمی‌توانم خود را متقاعد کنم که خدای مهربان و قادر مطلق با نقشه قبلی پشه‌های ایکینیومون را با این نیت خلق کرده باشد که از بدن‌های زنده کرم پروانه‌ها به آن‌ها غذا دهد.»

اگرچه دلیل از راه نظم در ابتدا پایه‌ای برای باور به خدا فراهم ساخت، سرانجام بی‌اعتقادی به خدا را پدید آورد. بینه نه تنها نظم ظاهری را در طبیعت

1. Hume, 60-61.

آشکار می‌سازد، بلکه همچنین فقدان آشکار نظم یعنی شر را نشان می‌دهد. مسئله برای خداپاور این است که چگونه خدای کاملاً خیرخواه و قادر مطلق توانسته است جهانی را خلق کند که شر طبیعی و اخلاقی آن را ضایع ساخته‌اند.

۲. محل نزاع

هرچند دلیل از راه نظم توجه ما را به مسئله شر جلب کرده، اما این مسئله از دوره باستان نیز محل توجه بوده است. هیوم این امور محوری را این‌گونه بیان می‌کند:

فیلو گفت: کلثانتس، آیا ممکن است تو بتوانی پس از تمام این تأمل‌ها و تأمل‌های فراوان دیگری که ممکن است مطرح شود، باز هم بر دیدگاه انسان‌وارانگاری خود استقامت ورزی و بر صفت‌های اخلاقی خدا عدالت^۱، خیرخواهی^۲، مهربانی^۳ و صداقت^۴ او پافشاری کنی و بگویی با این فضیلت^۵‌ها در بشر یکسان هستند؟ ما می‌پذیریم که قدرت وی نامتناهی است؛ هرچه او اراده کند تحقق می‌پذیرد: اما نه انسان و نه هیچ موجود دیگری خرسند نیست؛ پس او خرسندی آن‌ها را اراده نکرده است. خرد او بی‌انتهاست؛ وی هرگز در انتخاب وسیله‌ها برای رسیدن به هدفی دچار اشتباه نمی‌شود. اما روند طبیعت تمایلی به خرسندی انسان یا حیوان ندارد: از این رو، طبیعت برای این هدف ساخته نشده است. در سراسر گستره معرفت بشری نتیجه‌هایی قطعی‌تر و خطاناپذیرتر از این امور وجود ندارد. بنابراین، خیرخواهی و مهربانی وی از چه جهت به خیرخواهی و مهربانی انسان‌ها شبیه است؟

پرسش‌های قدیمی اپیکور^۶ هنوز بی‌پاسخ مانده است.

آیا وی اراده کرده است که جلوی شر را بگیرد اما نتوانسته است؟ در این صورت وی ناتوان است. آیا توانا هست ولی اراده آن را نکرده است؟ در این

1. justice

3. mercy

5. virtue

2. benevolence

4. rectitude

6. Epicurus

صورت بدخواه است. آیا وی هم تواناست و هم اراده کرده است؟ در این صورت شر از کجا پدید آمده است؟^۱

اتهام هیوم به شخص خدا باور این است که میان وجود شر و مفهوم ارتودوکسی خدا تناقض وجود دارد.

این دلیل نوعاً بیان می‌کند که وجود خدا با واقعیت شر از نظر منطقی ناسازگار است، و شخص خدا باور به دلیل پذیرش این تناقض واقعاً غیر عقلانی است. ابطال منطقی^۲ وجود خدا با قوی‌ترین شکل این دلیل اقامه می‌شود. می‌توان خطوط کلی این دلیل را این‌گونه ترسیم کرد:

۱. خدا قادر مطلق و خیر محض است.
۲. اگر خدا قادر مطلق بود، قدرت آن را داشت تا از شر جلوگیری کند.
۳. اگر خدا خیر محض بود، اراده می‌کرد که از شر جلوگیری کند.
۴. شر وجود دارد.
۵. خدا یا قادر مطلق و یا خیر محض نیست.
۶. بنابراین، خدا وجود ندارد.

شخص خدا باور (شخصی که برای رد وجود خدا دلیل اقامه می‌کند) بر این باور است که بین مقدمه‌های ۱ تا ۴ تناقضی درونی وجود دارد. از آن جا که مقدمه‌های ۲، ۳ و ۴ صادق هستند، ادعا می‌شود که می‌توان تنها با رد وجود خدای قادر مطلق و خیر محض این تناقض را رفع کرد.

به طور یقین این دلیل جاذبه‌ای شهودی دارد و به علت سادگی‌اش قابل توجه است. صرفاً از آن رو که شخص خدا باور ارتودوکسی دو مقدمه ۱ و ۴ را کاملاً پذیرفته است، ادعا می‌شود که عدم وجود خدا اثبات شده است. شخص خدا باور می‌گوید با فرض واقعیت آشکار شر، امکان وجود خدای خیر محض و قادر مطلق از امکان دایره‌ای مربع بیشتر نیست.

۳. عدل الاهی یا دفاع؟

آلویں پلاتینگا در بحث از پاسخ خدا باور به مسئله شر، تمایز سودمندی را عرضه کرده است. ممکن است خدا باور یکی از این دو خط مشی را اتخاذ کند: خط مشی اول پاسخ کلاسیک به مسئله شر است، این که تلاش کنیم دلیل خدا را برای تجویز شر روشن نماییم. این پاسخ عدل الاهی خوانده می شود؛ آن گونه که میلتون^۱ می گوید: توجیه راه های خدا. شخص عدل الاهی را زمانی پیشنهاد می کند که در تلاش است تا به این پرسش که «چرا شر را تجویز می کند؟» پاسخ می دهد. اگر خدا باور بتواند پاسخ متقاعدکننده ای به این پرسش بدهد، می توان مسئله شر را خنثی نمود. اگر خدا دلیلی قوی برای تجویز شر داشته باشد، واقعیت شر برخلاف وجود وی محسوب نخواهد شد. تنها چیزی که انسان می تواند برای اقامه نظریه عدل الاهی انجام دهد، دریافتن انگیزه ها و اظهار دلیل های قوی خدا برای تجویز شر است. برای تعیین میزان رضایت بخش بودن نظریه عدل الاهی باید هم این را مشخص کنیم که آیا نظریه عدل الاهی پیشنهادی قابل قبول است یا خیر و هم این را که آیا قادر است به نحو قانع کننده ای وجود همه نوع های شر را تبیین کند یا خیر.

آیا نظریه عدل الاهی از مقبولیتی شهودی^۲ برخوردار است؟ آیا خدا باور برای باور به این که این نظریه صادق است دلیلی دارد؟ آیا به نظر می رسد دلیلی قوی برای تجویز شر وجود داشته باشد؟ تصمیم پدري را در نظر بگیرید که اجازه می دهد فرزندش از سوختگی خفیفی با اجاق گاز به درد آید. ممکن است دلیل وی این باشد که اجازه دهد فرزندش واقعیت دردناک سوختگی را کاملاً درک کند تا از صدمه دیدن جدی تر وی در آینده پیشگیری کند. اگر این پدر (شاید به درستی) بر این باور باشد که یادگیری تجربی مؤثرتر از صرف تذکر به اجتناب از یک عمل است، در این صورت یقیناً وی به علت این که اجازه می دهد فرزندش درد خفیفی را تحمل نماید از نظر اخلاقی^۳ موجه است. در

1. Milton
3. morally

2. intuitive plausibility

این مورد، تجربه فرزند از شر نه با خیرخواهی^۱ پدر ناسازگار است و نه با قدرت وی.

از سویی دیگر، فرض کنید همین پدر اجازه دهد که دست فرزندش به این دلیل بسوزد که می‌خواهد دست وی سرخ شود و چنین می‌اندیشد که این سرخی با دکور این مکان متناسب است. هرچند این دلیل آشکارا توضیح می‌دهد که چرا پدر اجازه می‌دهد دست فرزند آسیب ببیند، اما در مورد پدری مهربان توضیح قابل قبولی نخواهد بود. باید نظریه عدل الهی پیشنهاد شده در مورد خدا، دلیلی قابل قبول و از نظر اخلاقی کافی اقامه کند که چرا وجودی که خیر محض و قادر مطلق است، وقوع شر را تجویز کرده است.

آیا نظریه عدل الهی واقعاً همه نوع‌ها و مقدارهای شر موجود را تبیین می‌کند؟ فرض کنید خدا باور نظریه عدل الهی خاصی عرضه کند که تنها برخی از شرور جهان را به طور متعادلکننده‌ای توجیه می‌کند؛ بعید است که چنین نظریه‌ای خدا باوری را از مسئله شر برهاند. فرض کنید کسی این نظریه عدل الهی را بیان کند که شر بر مبنای اصل تقابل^۲ توضیح داده می‌شود: اگر شری نبود، نمی‌دانستیم خیر چیست. ادعا شده است که برای بیان چنین حکم‌هایی نیازمند معیارهایی برای مقایسه هستیم. مثلاً اگر همه چیز سبز بود، در آن صورت بر اساس اصل تقابل نمی‌دانستیم رنگ چیست؟ اما اگر رنگ دیگری برای مقایسه - مثلاً آبی - وجود داشته باشد، می‌توانیم بدانیم رنگ سبز چیست. همین امر در مورد خیر و شر نیز گفته شده است: اگر همه چیز خیر بود، در آن صورت نمی‌دانستیم خیر چیست. از این رو، اصل تقابل ایجاب می‌کند برای آن که خیر را درک کنیم قدری شر وجود داشته باشد.

حتی اگر اصل تقابل شرط مقبولیت را تأمین کند، در برآوردن شرط قوت تبیین ناکام خواهد ماند. اصل تقابل در بهترین حالت تنها مقدار کمی از شر را توجیه می‌کند. (انسان برای آن که بداند سبز چیست، به چه مقدار آبی نیاز دارد؟) یقیناً اکثر شرهای موجود در جهان بر اساس این نظریه عدل الهی توجیه نمی‌شود. همچنین نظریه عدل الهی که صرفاً شر اخلاقی را توجیه می‌کند و به

1. goodness

2. principle of contrast

تمام شرهای طبیعی بی‌اعتناست، شرط قوت تبیین را ناکام خواهد گذاشت. نه تنها نظریه عدل الهی قوی باید قابل قبول باشد، بلکه باید در توجیه شرهای موجود به قدر کافی کارگر افتد.

خط مشی دوم دفاع است که در قیاس با نظریه عدل الهی طرح بسیار معتدل‌تری است. ممکن است شخص خدا باور چنین بیندیشد که ادعای پی بردن به دلیل خدا برای تجویز شر ادعایی گستاخانه است. با وجود این، او ممکن است قادر باشد اثبات کند که وجود شر با وجود خدا ناسازگار نیست. شخص خدا ناباور، خدا باور را به غیر عقلانی بودن، اصرار بر تناقض، اعتقاد به باورهای از نظر منطقی ناسازگار و غیره متهم می‌سازد. شخص خدا باور می‌تواند با اثبات عدم تناقض میان شر و خدا، به قدر کافی به این اتهام‌ها پاسخ دهد و این شک^۱ کاملاً منطقی را می‌توان بدون تلاش بلندپروازانه برای درک واقعی انگیزه‌های خدا از تجویز شر رفع کرد. ممکن است شخص خدا باور کوشش کند نشان دهد که مسئله شر صرفاً مسئله‌ای ظاهری است، زیرا اثبات نشده است خدا و شر از نظر منطقی ناسازگارند. بنابراین، دفاع با تنگناهایی که در نظریه عدل الهی ایجاد می‌شود مواجه نمی‌گردد. البته، ممکن است دفاع گزاره‌هایی را به کار گیرد که برای حل مسئله منطقی^۲ شر قابل قبول نباشند.

شخص خدا ناباور معتقد است که خدا و شر نمی‌توانند با هم وجود داشته باشند. این ادعای حداکثری منطقی است: بنابراین، خدا باور می‌تواند در پاسخ به این ادعا از تمامی امکان‌های منطقی یعنی امکان‌هایی که ضرورتاً به جهان واقعی محدود نیستند مدد جوید. تمایز نهادن میان امکان منطقی و فیزیکی^۳ و عدم امکان آن‌ها در این جا دارای اهمیت است. با فرض قانون‌های قطعی فیزیکی – با فرض قانون‌های جاذبه، وزن گاوها و نیروی رانش پای گاو – از نظر فیزیکی غیرممکن است که گاوها بر فراز ماه بپرند یا انسان‌ها پرواز کنند. اما این وضع‌ها^۴ از نظر منطقی ممکنند^۵، یعنی تحقق آن‌ها هیچ قانون منطقی را نقض

1. quandary

2. logical problem

3. physical possibility

4. states of affairs

5. logically possible

نمی‌کند. هر حالتی که قانون‌های منطق را نقض نکند از نظر منطقی ممکن است. این که مربع دایره باشد یا توپ هم کاملاً قرمز باشد و هم کاملاً سبز، حالت‌هایی هستند که از نظر منطقی ناممکنند.^۱ تحقق این حالت‌ها قانون‌های منطق را نقض می‌کند. ادعای شخص خدا ناباور آن است که با فرض واقعیت شر، وجود خدا از نظر منطقی ناممکن است؛ یعنی جمع شدن خدا و شر با جمع شدن دایره و مربع برابر است.

چرا باید شخص خدا باور در دفاع خود هر امکان منطقی را در نظر بگیرد؟ چون شخص خدا ناباور بر این باور است که هیچ راه ممکن وجود ندارد که خدا و شر با هم وجود داشته باشند. تنها چیزی که خدا باور برای رد مسئله منطقی شر به آن نیاز دارد این است که راه ممکن یا وضع‌های ممکن را مشخص کند که شر و خدا به صورت سازگار^۲ با هم وجود داشته باشند.

پلاتینگا در «بحث جهان‌های ممکن»^۳ مسئله امکان و عدم امکان را تصور می‌کند. بحث جهان‌های ممکن دست‌کم از زمان لایبنیتس^۴ – «این جهان بهترین جهان ممکن است» – مطرح شده است و اخیراً فیلسوفان آن را همچون ابزار فلسفی مؤثر و راه‌گشایی گسترش داده‌اند. بحث جهان‌های ممکن از تصور عرف عام ما از امکان یعنی صورت‌هایی که اشیا می‌توانستند آن‌گونه باشند یا می‌توانند آن‌گونه باشند تشکیل می‌شود. مثلاً، به رغم آن که من در واقع فیلسوف هستم، می‌توانستم صاحب‌نظر دانش هسته‌ای، شاعر یا فروشنده ماشین‌های دست دوم باشم. از این رو، من بالامکان^۵ صاحب‌نظر دانش هسته‌ای، شاعر یا فروشنده ماشین‌های دست دوم هستم. من در جهان‌های ممکن بسیاری وجود دارم. تنها معنای این سخن این است که اگر هر یک از این جهان‌ها بالفعل^۶ بودند، من وجود داشتم و صاحب‌نظر دانش هسته‌ای، شاعر یا فروشنده ماشین‌های دست دوم بودم. هر توصیف کاملی از صورت‌هایی که اشیا می‌توانستند آن‌گونه باشند،

1. logically impossible

2. consistently

3. possible worlds talk

4. Leibniz

5. possibly

6. actual

یک جهان ممکن خواهد بود. بنابراین هر وضع کامل و از نظر منطقی سازگار^۱ - که یقیناً بسیاری از آن‌ها نسبتاً عجیب هستند - یک جهان ممکن محسوب می‌شود.

ادعای شخص خدا ناباور که وجود خدا و شر با هم ناممکن است، در بحث جهان‌های ممکن بدین معناست که در هر جهان ممکن که در آن شر وجود داشته باشد خدا وجود ندارد؛ هیچ صورت ممکن برای وجود اشیا نیست که در آن خدا و شر با هم وجود داشته باشند. آشکار است که شخص خدا ناباور در اظهار این ادعا آن را به گونه‌ای طرح می‌کند که دربرگیرنده هر جهان ممکن باشد و از این رو خدا باور را آزاد گذاشته است تا همه امکان‌های منطقی را در دفاع از خود در نظر بگیرد.

برای پی بردن به این که شخص خدا ناباور چگونه ما را از قید مقبولیت آزاد می‌سازد، اجازه دهید تمثیلی را مورد توجه قرار دهیم. فرض کنید کسی بر این باور است که از نظر منطقی - نه فقط از نظر فیزیکی - ناممکن است گاوها بر فراز ماه بپرند. باید گفت این ادعا ادعایی کاملاً حداکثری است؛ هرچند یقیناً از نظر فیزیکی (با فرض صورتی که اشیا در جهان واقعی آن‌گونه هستند) ناممکن است گاوها بر فراز ماه بپرند، با وجود این، از نظر منطقی ناممکن نیست. برای اثبات امکان منطقی باید صرفاً وضع سازگاری را ایجاد نمود که در آن امتناع ادعا شده به صورت سازگاری قابل تحقق باشد. اگر این وضع فعلیت می‌یافت، گاوها می‌توانستند بر فراز ماه بپرند.

وضع از نظر منطقی سازگاری را - هرچند یقیناً عجیب - در مورد گاو ورزشکار ما در نظر بگیرید که در آن یا تأثیر نیروی جاذبه بر گاوها ناچیز است و یا این تأثیر به اندازه جهان واقعی است. اما گاوها دارای پاهایی به قدرت موشک‌های میان ستاره‌ای هستند و نیز علاقه بسیاری به پریدن بر فراز ماه دارند. یا جهان ممکن را در نظر بگیرید که در آن ماه تقریباً به اندازه توپ گلف است و با فاصله سه اینچ به دور زمین می‌چرخد، و گاوها از نظر ژنتیکی طوری

برنامه‌ریزی شده‌اند که هرگاه ماه از چراگاه‌ها می‌گذرد ماماگنان بر فراز آن می‌پرند. ما در این موارد، وضع از نظر منطقی ممکن را مشخص کرده‌ایم که اگر واقعیت پیدا می‌کرد گاوها در واقع بر فراز ماه می‌پریدند. بنابراین، ما اثبات کرده‌ایم که هرچند از نظر فیزیکی ناممکن^۱ است که گاوها بر فراز ماه بپرند، از نظر منطقی ناممکن نیست. هرچند جمیزباند قهرمان غیر قابل قبولی است، مطلقاً ناممکن نیست که قهرمان باشد.

به خاطر داشته باشید که ملاحظه‌های ما دربارهٔ امکان منطقی در این مثال، از محدودیت‌های جهان واقعی رها بود. هر وضع از نظر منطقی سازگار – هر قدر هم که از واقعیت فاصله داشته باشد – برای اثبات امر ممکن جایز است. از این رو، ممکن است دلیلی که امر ممکن را اثبات می‌کند مقدمه‌هایی را به کار گیرد که کاملاً غیر قابل قبول و حتی مشهور به کذب باشد؛ مثلاً مقدمه‌هایی را که در مثال گاو ورزشکار به کار رفت به یاد بیاورید. تنها شرطی که لازم است مقدمه‌ها واجد آن باشند این است که وضع از نظر منطقی ممکن را مشخص کنند، یعنی وضعی که اگر اشیاء متفاوت از صورت‌های تعیین شده بودند همهٔ این امکان‌ها فعلیت می‌یافت. انسان می‌تواند چنین مقدمه‌های از نظر منطقی ممکن را به کار گیرد: «ماه از پنیر سبز تشکیل شده است»، گاوها قبل از آن که به سن سه سالگی برسند معمولاً به هفت زبان صحبت می‌کنند»، و به نشانهٔ احترام به شاهکارهای شگفت‌انگیز ورزش گاوها «همهٔ انسان‌ها گیاهخوارند»؛ اما نمی‌توانیم چنین قضیه‌های از نظر منطقی ناممکن را مثل، «ماه دایره‌ای مربع است» یا «دو گاو به اضافهٔ دو گاو مساوی است با پنج گاو»؛ به کار بگیریم.

۴. دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا

تدبیر پلاتینگا در فائق آمدن بر مسئلهٔ منطقی شر، عرضهٔ وضع‌های از نظر منطقی سازگاری است که در آن هم خدا و هم شر وجود داشته باشند. وی این

1. physically impossible

تدبیر را دفاع مبتنی بر اختیار می‌خواند. همچنین، این دفاع بی‌آن‌که درصدد باشد دلیل واقعی^۱ خدا را بر تجویز شر اظهار نماید، صرفاً در تلاش است تا نشان دهد که وجود خدا و شر از نظر منطقی سازگارند. و همان‌طور که در پاراگراف‌های قبل اشاره شد، دفاع که در تلاش است تا نشان دهد خدا و شر با هم ممکن هستند؛ نیاز ندارد از مقدمه‌هایی استفاده کند که قابل قبول یا صادق باشند. پلاتینگا برای اثبات این‌که با فرض واقعیت شر وجود داشتن خدا ناممکن نیست، نیازمند آن است که نشان دهد خدا و شر از نظر منطقی سازگارند؛ یعنی وی نیازمند طرح‌ریزی جهان از نظر منطقی ممکن است که در آن خدا و شر با هم وجود داشته باشند.

پلاتینگا دفاع مبتنی بر اختیار را این‌گونه توصیف می‌کند: «تلاش برای نشان دادن این‌که ممکن است نوع کاملاً متفاوتی از خیر وجود داشته باشد که خدا نمی‌تواند بدون تجویز شر آن را ایجاد کند.»^۲ حتی ممکن است موجود قادر مطلق نتواند جلوی شر را بدون کنار گذاشتن خیر دیگری – شاید بزرگ‌تر از شر – بگیرد. شهود حکم می‌کند که حتی اگر خدا قادر مطلق و فقط متمایل به خیر باشد، ممکن است خیرهای بزرگ‌تری وجود داشته باشد که حتی او نتواند آن‌ها را بدون تجویز شر پدید آورد. پلاتینگا فرض می‌کند اموری وجود دارد که حتی موجود قادر مطلق نمی‌تواند آن‌ها را انجام دهد. قدرت مطلق حاکی از آن نیست که خدا بتواند کار از نظر منطقی ناممکنی را انجام دهد. خدا نمی‌تواند مثلی را تنها با دو ضلع بسازد یا مریلین مونرویی^۳ را به وجود آورد که مریلین مونرو نباشد.^۴ حتی اگر خدا قادر مطلق باشد، نمی‌تواند کار از نظر منطقی ناممکنی را انجام دهد. دلیل پلاتینگا تعریفی ضد علی^۵ از اختیار را فرض می‌گیرد. اگر کسی در مورد عمل مفروضی مختار باشد، وی به انجام دادن آن و اجتناب از آن مختار خواهد بود؛

1. actual reason

2. Alvin Plantinga, 1974, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapid: Erdmans, 29.

3. Marilyn Monroe

4. → C. S. Lewis, 1962, *The Problem of Pain*, New York: Macmillan, ch. 2.

5. contra-causal

یعنی با فشار به انجام دادن آن عمل وادار یا مجبور نخواهد شد. به این نکته توجه کنید: اگر شخصی به علت طبیعت ژنتیکی^۱ یا تربیت محیطی^۲ آتش یا حتی به واسطه خدا به انجام دادن عمل خاصی وادار یا مجبور شود دیگر مختار نخواهد بود. عمل اختیاری جبری^۳ تناقض‌گویی است و امکان آن بیشتر از دایره مربع نیست. بنابراین، حتی برای موجود قادر مطلق نیز ممکن نیست که پدیدآورنده عمل‌های اختیاری انسان باشد. همان‌طور که س. س. لویس می‌نویسد: «اگر بگوییم "خدا می‌تواند به مخلوق خود اختیار بدهد و در عین حال از دادن اختیار به او امتناع ورزد"، توفیقی در بیان خود نیافته‌ای: ترکیب‌های بی‌معنای کلمه‌ها تنها به این دلیل که دو کلمه دیگر "خدا می‌تواند" را در جلوی آن‌ها بیاوریم، به یک باره معنا افاده نمی‌کند».^۴

دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا چنین خلاصه می‌شود:

جهانی که حاوی مخلوق‌هایی است که به نحو قابل ملاحظه‌ای مختارند (و مختارانه بیشتر اعمال نیک انجام می‌دهند تا اعمال بد) - با فرض تساوی تمام شرایط دیگر - از جهانی که ابداً حاوی هیچ مخلوق مختاری نباشد ارزشمندتر است. خدا می‌تواند مخلوق‌های مختاری بیافریند، اما نمی‌تواند آنها را وادار یا مجبور سازد که تنها آنچه صواب است انجام دهند. زیرا در این صورت آن‌ها دیگر به نحو قابل ملاحظه‌ای مختار نخواهند بود، و آنچه صواب است مختارانه انجام نخواهند داد. بنابراین خدا باید برای آفریدن مخلوق‌هایی که قادر به کار خیر اخلاقی^۵ باشند، مخلوق‌هایی بیافریند که قادر به عمل شر اخلاقی^۶ باشند؛ و او نمی‌تواند به آن‌ها اختیار ارتکاب شر را بدهد و در همان حال آنان را از ارتکاب شر باز دارد. همان‌طور که معلوم شد، متأسفانه برخی از مخلوق‌های مختاری که خدا آفرید در عمل‌های اختیاری‌شان مرتکب خطا شدند و این منشأ شر اخلاقی است. اما این

1. genetic makeup

2. environmental training

3. caused free

۴. لویس نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار را پیشنهاد می‌کند ← Lewis, 28

5. moral good

6. moral evil

واقعیت که مخلوق‌های مختار گهگاه به ورطه خطا می‌لغزند، نه با قدرت مطلق خدا منافات دارد و نه با خیر بودن او، زیرا او فقط با از میان برداشتن امکان خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند.^۱

شخص خدا ناباور استدلال می‌کند اگر خدا عالم مطلق بود، به جهان‌های ممکن علم می‌یافت که در آن تمامی مخلوق‌های مختار همیشه آنچه صواب است انجام دهند. اگر خدا قادر مطلق بود، می‌توانست آن جهان را بیافریند. اگر خدا خیر مطلق بود، اراده می‌کرد مخلوق‌های مختاری بیافریند که همیشه آنچه صواب است را انجام دهند. از این رو، اگر خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض بود، مخلوق‌هایی می‌آفرید که همیشه آنچه صواب است را مختارانه انجام دهند. اما موجودهایی که در واقع وجود دارند، همیشه آنچه صواب است را انجام نمی‌دهند؛ بنابراین شخص خدا ناباور مدعی است که خدا وجود ندارد. از این رو، یک ادعای اساسی آن است که هر جهان ممکن جهانی است که خدا می‌توانست بیافریند. آیا این صادق است؟ آیا برخلاف نظر شخص خدا ناباور، جهان‌هایی وجود دارد که خدا به رغم قادر مطلق بودنش نمی‌توانسته است بیافریند؟ به این مثال توجه کنید. فرض کنید ما می‌دانیم که چارلز چه چیزی را دوست دارد، و اگر فردا به او فلفل هندی تعارف شود آن را خواهد پذیرفت؛ فرض کنید این فرضیه درست است:

۱. اگر به چارلز فلفل هندی تعارف شود، وی مختارانه آن را خواهد پذیرفت.

جهان‌های ممکن شبیه جهان واقعی وجود دارند که در آن‌ها چارلز فلفل هندی نمی‌خورد، و مثلاً تکه‌ای از گوشت گاو یا لیوان بزرگی از آب شلغم را برای خوردن برمی‌گزیند. من در این جا می‌گویم جهان‌های دیگر باید شبیه جهان واقعی باشند. اگر جهان‌های دیگر در عین ربط به جهان واقعی از آن متمایز بودند — مثلاً اگر جادوگر پست فطرتی به چارلز فلفل هندی تعارف کرده بود یا معمولاً مرگ موش چاشنی فلفل بود — احتمالاً چارلز فلفل هندی را مختارانه رد می‌کرد.

بنابراین ما به خاطر هدف‌هایمان مایلیم توجه خود را به آن جهان‌هایی معطوف کنیم که به طور مربوطی به جهان واقعی شبیه‌اند.^۱

آیا خدا می‌توانست جهان‌هایی را که به طور مربوطی شبیه جهان واقعی باشند بیافریند که در آن چارلز مختارانه فلفل را رد کند؟ اگر گزاره ۱ صادق باشد، پاسخ منفی خواهد بود. گزاره ۱ به ما می‌گوید اگر به چارلز فلفل تعارف شود او مختارانه چه کار خواهد کرد؛ مختارانه آن را خواهد پذیرفت. اکنون فرض کنید خدا می‌داند گزاره ۱ صادق است. خدا می‌تواند وضعیتی را به وجود آورد که این انتخاب پیش روی چارلز قرار گیرد، اما انتخاب آن به نظر چارلز بستگی داشته باشد. طبیعت اختیار بر این امر دلالت دارد که هر جهانی که خدا می‌تواند خلق کند، نه فقط به قدرت خدا بلکه همچنین به آنچه چارلز مختارانه انتخاب می‌کند وابسته است. آنچه چارلز مختارانه انتخاب می‌کند، به خودش مربوط است نه خدا. اگر وی خوردن فلفل را مختارانه انتخاب کند، خدا دیگر نمی‌تواند جهانی را که به طور مناسبی شبیه جهان واقعی باشد بیافریند که در آن چارلز تکه‌ای از گوشت گاو را انتخاب کند. خدا می‌تواند او را وادار یا مجبور سازد که فلفل را نپذیرد و به جای آن تکه‌ای از گوشت گاو را انتخاب کند. اما چنین انتخابی اختیاری نخواهد بود. در این صورت خدا جهانی را خلق نکرده است که چارلز فلفل را مختارانه رد کند. بنابراین، دست‌کم یک جهان وجود دارد که خدا به رغم قادر مطلق بودنش نمی‌تواند آن را بیافریند، یعنی جهانی شبیه این جهان که در آن چارلز فلفل را مختارانه رد کند.^۲

به مثال دیگری توجه کنید: فرض کنید چارلز فلفل را به قدری زیاد دوست دارد که اگر از فلفل مراقبت نشود، آن را می‌دزدد. یعنی فرض کنید این قضیه صادق است:

۱. پلاتینگا این مسئله را با نام بخش‌های حداکثری جهان مطرح می‌کند. Plantinga, 46.
 ۲. «آفریدن» به معنای دقیق کلمه در این جا اصطلاح مناسبی نیست. همان‌طور که پلاتینگا معتقد است: «آیا خدا می‌توانسته است دقیقاً هر جهانی را که برمی‌گزیند بیافریند؟ قبل از پرداختن به این پرسش باید توجه داشته باشیم که به تعبیر دقیق، خدا در اصل هیچ جهان ممکن یا وضع ممکن را نمی‌آفریند. آنچه او می‌آفریند آسمان‌ها و زمین و هرآنچه در آنهاست، اما وضع‌ها را نیافریده است.»

۲. اگر چارلز فلفل را بدون مراقب ببیند، آن را مختارانه خواهد دزدید.

جهان دیگری که به طور مناسبی به جهان واقعی شبیه است وجود دارد که در آن چارلز فلفل را می بیند و فوراً با شجاعت اخلاقی آن را مختارانه رد می کند. آیا در محدوده قدرت خدا هست که آن جهان را بیافریند؟ این امر به آنچه چارلز در آن موقعیت مختارانه انجام می دهد وابسته است نه فقط به قدرت خدا. اگر گزاره ۲ صادق باشد، خدا نمی تواند جهانی شبیه جهان واقعی بیافریند که در آن چارلز مختارانه از نقشه دزدیدن فلفل اجتناب کند. خدا می تواند وی را وادار سازد که از دزدیدن آن اجتناب کند، اما چنین انتخابی اختیاری نخواهد بود. از این رو، خدا به رغم قادر مطلق بودن خود نمی تواند جهانی شبیه جهان واقعی بیافریند که در آن چارلز مختارانه مرتکب دزدی نشود.

دیدگاه محوری دفاع مبتنی بر اختیار این است که اگر خدا جهانی را با مخلوق های به نحو قابل ملاحظه ای مختار بیافریند، این که می تواند کدام جهان را بیافریند به قدرت خودش و همچنین انتخاب های اختیاری اشخاص در جهان بستگی خواهد داشت. اگر خدا انتخاب کند که اشخاص مختاری را بیافریند، این که کدام جهان واقعیت پیدا می کند تا حدی به انتخاب های اختیاری بستگی خواهد داشت. این که خدا می تواند کدام جهان ها را بیافریند فقط به خودش مربوط نیست.

آیا خدا می توانسته است جهانی فاقد شر اخلاقی بیافریند که مخلوق های مختاری داشته باشد که پیوسته مختارانه امور صواب انجام دهند؟ پلاتینگا با این امر موافق است که جهان های ممکن وجود دارد که در آن ها مخلوق های مختار پیوسته آنچه صواب است انجام می دهند (ممکن است آنچه لایب نیتس «بهترین جهان های ممکن» می خواند وجود داشته باشد). اما پلاتینگا استدلال می کند که ممکن است در محدوده قدرت خدا نبوده است که چنین جهانی بیافریند. خدا تنها با نقض اختیار مخلوق های مختار می تواند تضمین کند که آن ها پیوسته آنچه صواب است را انجام می دهند. همان طور که جان هیک می گوید:

«...ما هرگز نمی‌توانیم تبیین علی^۱ کاملی از عمل اختیاری عرضه کنیم؛ اگر می‌توانستیم، دیگر عمل اختیاری نبود. منشأ شر اخلاقی برای همیشه در راز اختیار انسان پنهان است.»^۲ هنگامی که خدا انتخاب می‌کند که مردم، یعنی فاعل‌های مختار، را بیافریند، امکان حقیقی^۳ شر را نیز انتخاب کرده است. همان‌طور که لوئیس استدلال می‌کند:

در این صورت چرا خدا به انسان‌ها اختیار داده است؟ زیرا اختیار اگرچه شر را ممکن می‌سازد، تنها چیزی است که همه عشق‌ها، مهربانی‌ها یا لذت‌هایی را نیز که ارزش کسب کردن را دارند ممکن می‌سازد. جهان آدم‌های آهنی، موجودهایی که مثل ماشین‌ها کار می‌کنند، اصلاً ارزش آفریدن ندارد. سعادتی که خدا برای والاترین مخلوق‌هایش در نظر می‌گیرد عبارتست از سعادت مختار بودن، سعادت اتحاد ارادی^۴ با خدا و با یکدیگر در جذبه^۵ عشق و شادی که پرشورترین عشق بین زن و مرد در این جهان در مقایسه با آن تنها احساس سطحی است. به همین دلیل آن‌ها باید مختار باشند.

البته خدا می‌دانست که اگر آن‌ها از اختیارشان سوءاستفاده کنند چه اتفاقی خواهد افتاد. ظاهراً وی چنین می‌اندیشید که این موضوع ارزش خطر کردن را دارد.^۶

مجدداً مثال چارلز فلفل دزد را در نظر آورید. اگر خدا جهانی را شبیه جهان واقعی که چارلز هم در آن باشد بیافریند، چارلز دستکم عمل اشتباه، یعنی حقه زشت فلفل دزدی را انجام خواهد داد. فرض کنید واقعیت درباره چارلز چنین است: اگر او مختار باشد، در هر جهانی که خدا بتواند آن را بیافریند دستکم یک بار مختارانه مرتکب خطا خواهد شد. یقیناً این امر یک امکان است: یعنی به

1. causal explanation

2. John Hick, 1963, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 39.

3. genuine possibility

4. voluntarily united

5. ecstasy

6. C. S. Lewis, 1943, *Mere Christianity*, New York: Macmillan, 52.

آنچه چارلز مختارانه در موقعیت‌های خاص انجام خواهد داد بستگی دارد. ممکن است در مورد چارلز بیچاره واقعاً درست باشد که وی در هر جهانی که خدا خلق کند، دست‌کم در مورد یک عمل، مختارانه مرتکب خطا خواهد شد. بنابراین، اگر خدا بخواهد جهانی را بیافریند که در آن مخلوق‌های مختار پیوسته آنچه صواب است را انجام دهند، قاعدتاً باید چارلز را از قلم بیندازد.

پلاتینگا بیماری چارلز را **شرارت مطلق**^۱ می‌خواند. اگر شخصی دچار شرارت مطلق باشد، در تمام جهان‌هایی که خدا می‌تواند بیافریند که در آن‌ها این شخص وجود داشته و مختار باشد، دست‌کم یک بار مختارانه مرتکب خطا خواهد شد. توجه داشته باشید که این امر به آنچه مخلوق‌های مختار از روی اختیار انجام می‌دهند بستگی خواهد داشت نه به خدا. اگر چارلز دچار شرارت مطلق باشد، برای خدا ممکن نخواهد بود جهانی بیافریند که در آن چارلز مختار باشد و مرتکب خطایی نشود. و یقیناً این امکان وجود دارد که چارلز دچار این بیماری وحشتناک باشد.

اکنون امکان منطقی دیگری را در نظر آورید که نه تنها چارلز بیچاره؛ بلکه همه دچار شرارت مطلق باشند. اگر چنین بود خدا نمی‌توانست جهانی با مخلوق‌های مختاری بیافریند که همواره آنچه صواب است انجام دهند. پلاتینگا در این باره چنین می‌گوید:

به وضوح این امکان وجود دارد که اشخاص دچار شرارت مطلق باشند و به صورت کلی ممکن است همگان دچار آن باشند. اگر این امکان به فعلیت می‌رسید، خدا به رغم قادر مطلق بودن خود نمی‌توانست هیچ‌یک از جهان‌های ممکن را بیافریند که فقط اشخاصی در آن باشند که واقعاً وجود دارند و تنها واجد خیر اخلاقی و فاقد شر اخلاقی‌اند. زیرا او باید برای این منظور اشخاصی بیافریند که به نحو قابل ملاحظه‌ای مختار باشند (چون در غیر این صورت هیچ خیر اخلاقی وجود نداشت)، و در عین حال دچار شرارت مطلق نیز باشند. این اشخاص در هر جهانی که خدا می‌توانست به

آن فعلیت بخشد که در آن - آن‌ها در اعمالی که از نظر اخلاقی قابل ملاحظه‌اند مختارند - دست‌کم در یک عمل خطا خواهند کرد. بنابراین بهای آفریدن جهانی که آن‌ها در آن منشأ خیر اخلاقی شوند، آفرینش جهانی است که در آن مرتکب شر اخلاقی نیز می‌شوند.^۱

توجه داشته باشید که پلاتینگا فقط چنین استدلال کرده که ممکن است همه دچار شرارت مطلق باشند نه این که چنین چیزی واقعاً متحقق است.

از این موضوع چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ اگر ممکن است همه دچار شرارت مطلق باشند، این نیز ممکن است که خدا به رغم خیرخواه بودن خود نمی‌توانسته است جهانی بیافریند که حاوی خیر اخلاقی و فاقد شر اخلاقی باشد. یقیناً شرارت مطلق ممکن است. بنابراین، این نیز ممکن خواهد بود که خدا به رغم اراده آفرینش مخلوق‌های مختار، نمی‌توانسته است مخلوق‌های مختاری بیافریند که همواره آنچه صواب است انجام دهند. از این رو، ما وضع از نظر منطقی ممکن را ایجاد کرده‌ایم که در آن خدا قادر مطلق است و شر اخلاقی نیز وجود دارد. بنابراین، تناقض منطقی میان خدا و شر اخلاقی وجود ندارد.

این تبیین، امکان منطقی وجود خدا و شر اخلاقی را با هم اثبات می‌کند. با وجود این، شخص خدا ناباور می‌تواند با تندی پاسخ دهد: «خب، در این صورت وجود خدا با شر اخلاقی ناسازگار نیست؛ اما با شر طبیعی ناسازگار است.» و پلاتینگا این ناسازگاری ادعا شده را با بسط استدلال سابق رد می‌کند. وی وضع‌های ممکن را (که نیازی نیست صادق باشند، بلکه فقط ممکن بودن کافی است) طرح می‌کند که در آن خدا و شر طبیعی هر دو وجود داشته باشند. این امکان با نسبت دادن همه شرهای طبیعی به اشخاصی اثبات می‌شود که به نحو قابل ملاحظه‌ای مختارند اما غیر بشر هستند، مانند شیطان^۲ و همدستانش. ممکن است اگر خدا چنین موجودهایی را نمی‌آفرید، نمی‌توانست جهانی با میزان بیشتری از خیر نسبت به شر بیافریند. بر اساس این تبیین، شر طبیعی نتیجه عمل‌های اختیاری اشخاص غیر بشر یعنی شیطان و همدستان اوست.

1. Plantinga, 48-49.

2. Satan

بنابراین ممکن است خدا مجبور بوده است چنین مخلوق‌هایی را برای ایجاد بیشترین میزان خیر در برابر شر بیافریند که همه شرهای طبیعی را تبیین می‌کند. اکنون می‌توان دلیل پلاتینگا را جمع‌بندی کرد. شخص خدا ناباور ادعا می‌کند که شخص خدا باور در تأیید باور داشتن به وجود خدا و شر با هم دچار تناقض است؛ وی می‌گوید از نظر منطقی ناممکن است که خدا و شر با هم وجود داشته باشند. پلاتینگا برای رد این ادعا، دفاع مبتنی بر اختیار را بسط و گسترش داد که اثبات می‌کند برخلاف ادعای شخص خدا ناباور، در واقع وجود خدا و شر با هم از نظر منطقی ممکن است. پلاتینگا برای اثبات این امر، بر وضع از نظر منطقی سازگاری (یعنی ممکن) استدلال می‌آورد که در آن خدا و شر با هم موجودند. این وضع ممکن با استناد به آنچه مخلوق‌های مختار در شرایط مشخصی مختارانه انجام می‌دهند اثبات می‌شود. این وضع به طور خاص بر این امکان استناد می‌کند که اگر خدا بخواهد مخلوق‌های مختاری بیافریند، آن‌ها همواره دست‌کم یک عمل خطا را مختارانه مرتکب خواهند شد. این امر یعنی ارتکاب عمل خطا به خدا مربوط نیست، بلکه در اختیار مخلوق‌های مختار است. به علاوه، همچنین ممکن است که همه شرهای طبیعی را در جهان واقعی به شیطان و همدستان وی نسبت داد، و این نیز ممکن است که خدا نمی‌توانسته است بدون آن که شیطان و همدستانش اجازه ارتکاب این همه شر (یعنی به اندازه شری که در جهان واقعی وجود دارد) را ندهد، جهانی را با این همه خیر (یعنی به اندازه خیری که در جهان واقعی وجود دارد) بیافریند. از آن جا که این امور یقیناً ممکن هستند، وضع از نظر منطقی ممکن است که در آن خدا و شر با هم وجود دارند اثبات شده است. بدین ترتیب پلاتینگا با دفاع مبتنی بر اختیار، مسئله منطقی شر^۱ را ابطال کرده است.

دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا مورد انتقاد قرار گرفته است، زیرا با وجود آن که به نظر می‌رسد وضعی را که در آن خدا و شر از نظر منطقی سازگار هستند مشخص می‌سازد، اما راهبرد آن ساختگی و غیرقابل قبول است. ویلیام ایبرهم^۲ این گونه از پلاتینگا ایراد می‌گیرد:

نظر پلاتینگا برحسب منطق محض^۱ کاملاً صحیح است. تنها چیزی که شخص خدا باور باید برای رهایی خدا باوری از اتهام تناقض انجام دهد، این است که شر طبیعی احتمالاً نتیجه عملکرد شیطان باشد. اما اشکال این راه حل آن است که استدلال بر این که تمامی شرهای طبیعی نتیجه کار شیطان است کاملاً غیر قابل قبول است. پلاتینگا به این مسئله بی توجه است و این تصور را ایجاد می کند که دغدغه اصلی وی رهایی خدا باوری از تناقض است صرف نظر از این که تا چه حد نتیجه های سخنش عجیب باشد.... صرف تأیید این که ممکن است شیطان وجود داشته و مبدأ تمامی شرهای طبیعی باشد کافی نیست. ما می خواهیم بدانیم که آیا دلیلی قوی برای چنین باورهایی وجود دارد یا خیر؟ پنهان شدن پشت امکان های منطقی طفره رفتن از مسئله است. در واقع، اگر خدا باور در این جا دقیق عمل نکند، ممکن است دروغگو یا حتی ریاکار به نظر برسد.^۲

ج. ل. مکی ادعاهای مشابهی را بیان می دارد:

از آن جا که این دفاع از نظر صوری ممکن است و اصول آن هیچ گونه خللی در نگاه متعارف ما به اختلاف میان خیر و شر ایجاد نمی کند، می توان پذیرفت که مسئله شر، به رغم همه چیز، نشان نمی دهد که آموزه های محوری خدا باوری با یکدیگر از نظر منطقی ناسازگارند. اما این که آیا این دفاع راه حلی واقعی برای مسئله شر عرضه می کند یا خیر پرسش دیگری است.^۳

اما پلاتینگا آشکارا نه خود را «پشت امکان های منطقی مخفی می کند» و نه برایش اهمیت دارد که دفاعش «کاملاً غیر قابل قبول» باشد. شخص خدا نا باوری مثل مکی به شخص خدا باور پذیرش وضع از نظر منطقی غیر ممکن [پذیرش

1. strict logic

2. William Abraham, 1985, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 68-69.

3. J. L. Mackie, 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 154.

خدا و شر با هم] را نسبت داده است. استدلال‌های پلاتینگا تنها در پی ابطال همین نسبت است که به تعیین حالت از نظر منطقی ممکن می‌انجامد که در آن خدا و شر از نظر منطقی با هم سازگارند. اگر چنین حالتی بتواند موجود باشد، به طور یقین پلاتینگا اتهام شخص خدا ناباور را ابطال نموده است. در این صورت وی راه‌حلی واقعی برای مسئله منطقی شر عرضه کرده است. ایبرهَم و مکی هر دو موافقند که پلاتینگا در این امر توفیق یافته است. ایبرهَم اذعان می‌دارد که «نظر پلاتینگا بر حسب منطق محض کاملاً صحیح است»، و مکی معتقد است که چنین دفاعی «از نظر صوری (یعنی از نظر منطقی) ممکن» است. و این تنها چیزی است که انتظار می‌رود دفاع مبتنی بر اختیار برای ابطال مسئله منطقی شر انجام دهد. اما ایبرهَم استدلال پلاتینگا را به این دلیل رد می‌کند که دارای «نتیجه‌های عجیبی است». ولی نتیجه ادعاهای پلاتینگا فقط این است که خدا باوری از نظر منطقی با شر سازگار است که خود ایبرهَم نیز چنین نتیجه‌هایی را می‌پذیرد.

نتیجه آن است که دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا، ادعای شخص خدا ناباور را که خدا و شر از نظر منطقی ناسازگارند با موفقیت ابطال نموده است. البته، دفاع مبتنی بر اختیار تنها نشان می‌دهد که با فرض واقعیت شر وجود خدا ناممکن نیست. اما وقتی کسی نشان داده است که پریدن گاوها بر فراز ماه از نظر منطقی ناممکن نیست، می‌خواهد بداند که آیا دلیل‌های عقلی برای این باور وجود دارد که گاوهای واقعی بر فراز کره ماه می‌پرند یا خیر. توانایی پرش گاو را تحقیقی با سرمایه‌گذاری دولت مرکزی حل و فصل خواهد کرد. اما این که آیا باور داشتن به وجود موجود خیر محض و قادر مطلق عقلانی است یا خیر، پرسشی است که در ادامه این کتاب به آن پرداخته می‌شود.

۵. چرا این همه شر؟

حتی اگر پلاتینگا ادعای شخص خدا ناباور را که خدا و شر از نظر منطقی ناسازگارند با موفقیت ابطال کرده باشد، مسئله شر چهره زشت خود را به

صورت دیگری نشان خواهد داد. ممکن است شخص خدا ناباور اکنون ادعا کند که با فرض واقعیت شر ممکن است خدا وجود داشته باشد، اما با فرض وفور شر در جهان و نیز وجود شرهای ظاهراً گزاف و بیهوده نامحتمل است که خدا وجود داشته باشد. شرهای گزاف^۱ شرهایی هستند که هیچ خیر بزرگ‌تری از آن‌ها به دست نمی‌آید.

چه مقدار خیر و شر در جهان وجود دارد؟ آیا شرهای گزافی وجود دارند؟ پاسخ به این پرسش‌ها آسان نیست و من استدلال خواهم کرد که شخص خدا ناباور و شخص غیر خدا ناباور پاسخ‌های متفاوتی به آن خواهند داد.

یقیناً می‌شود در مورد مقدار خیر و شر قضاوت‌هایی کرد که شخص خدا ناباور و خدا ناباور در آن با هم شریکند: هر دو در مورد زمین لرزه‌ها، طوفان‌ها و سیل‌ها اظهار تأسف می‌کنند؛ هر دو از قحطی‌ها، طاعون و بیماری‌های مسری گله و شکایت دارند؛ و به علت رفتار غیرانسانی انسان با انسان‌های دیگر مثل جنگ‌ها، مشاجره‌های خانوادگی، حسادت، بی‌عدالتی و تبعیض به یک اندازه ناراحت هستند. خدا ناباور در کم جلوه دادن مقدار واقعی این شرها نقشی ندارد.

اما اگرچه شخص خدا ناباور و خدا ناباور درباره وجود شر کاملاً با هم موافقت، آشکارا در ارزیابی خود از مقدار خیر در جهان با یکدیگر متفاوتند. خدا ناباور بسیاری از این شرها (یا به طور کلی شر) را به منزله ابزاری برای رسیدن به خیر بزرگ‌تری می‌نگرد. به اصطلاح مکی، خیرهای بزرگ‌تر برخی از شرها را در خود جذب می‌کنند:

مثلاً، همان اندک رنج و زحمتی که بالفعل همراه مهربانی و همدردی است، که خیر مهربانی و همدردی‌اش بر بدی رنج و زحمت غلبه دارد، شر جذب شده^۲ است. مثل درماندگی‌ها و بی‌عدالتی‌هایی که در واقعیت به تدریج با مقاومت بر آن‌ها فائق می‌آییم همین شرافت مقاومت، در مقایسه با شرهایی است که بدون آن‌ها نمی‌توانست رخ دهد خیری بزرگ‌تر است. بنابراین، آنچه این دفاع نشان می‌دهد این است که وجود شرهایی که کاملاً

در خیر جذب می‌شوند، با وجود خدای قادر مطلق و خیر محض سازگار است.^۱

این شرهای جذب‌شده می‌توانند فرصتی برای شجاعت در اوج جنگ، قهرمانی در پی بلای طبیعی، بخشش در زمان قحطی، ایثار در جهانی با دو قطب نعمت و نیاز و ... فراهم آورند. بنابراین، این شرها گزاف نیستند. البته، این شرها بالفعل به خیرهای بزرگ‌تر نمی‌انجامند: مردم همواره فرصت‌های دستیابی به خیرهای بزرگ‌تر را هدر می‌دهند، زیرا همین شرایط به شرهای بزرگ‌تری از جمله بزدلی، ترس، نفرت و خودخواهی اجازه بروز می‌دهد.

مکی بار دیگر مسئله شر را با تأکید بر شرهای غیر جذب‌شده^۲ یعنی شرهایی که منشأ خیر بزرگ‌تری به حساب نمی‌آیند بیان می‌کند. مثلاً، اگر کسی در جنگ بزدلی به خرج دهد، برخی از شرهای جنگ در خیر بزرگ‌تری جذب نمی‌شوند. مکی این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد:

اما در این صورت پرسش ضروری این است: آیا شخص خداپاور می‌تواند بر این اعتقاد بماند که تنها شرهایی که در جهان رخ می‌دهند شرهای جذب‌شده هستند؟ اگر منصفانه با این پرسش روبه‌رو شویم، یقیناً آشکار است که شخص خداپاور نمی‌تواند بر این اعتقاد بماند. از یک سو شرهای دست اول^۳ اضافی^۴، رنج و مانند آن وجود دارند که واقعاً در کل نظام‌مند هیچ خیری به کار نمی‌روند، و از سوی دیگر شرهای دست دومی^۵ وجود دارند؛ این شرها در خیرهای دست دوم گنجانده نمی‌شوند، بلکه با آن‌ها در تضادند: بدخواهی، وحشیگری، بی‌رحمی، بزدلی و حالت‌هایی که در آن‌ها نه پیشرفت بلکه تنزل وجود دارد، و در عوض آن‌که شرایط بهبود یابد بدتر می‌شود. بنابراین، مسئله شر اکنون در قالب شرهای غیر جذب‌شده تکرار

1. Mackie, 154-155.

2. unabsorbed evils

3. first-order evils

4. surplus evils

5. second-order evils

می‌شود و ما تاکنون راه سازگار کردن وجود آن‌ها را با وجود خدای مکتب‌های سنتی نیافته‌ایم.^۱

از این رو مکی با این امر موافق است که با وجود آن‌که دفاع مبتنی بر اختیار وجود برخی از شرها یعنی شرهای جذب‌شده را توجیه می‌کند، ولی واقعاً شرهای بسیار زیاد دیگری مثل شر غیر جذب‌شده یا شرگزاف وجود دارد که از نظر منطقی سد راه وجود خدای خدا باوری ارتدوکس به شمار می‌آید. سامرست موام^۲ در مشاهدده‌های خود در بخش بیمارستانی که در آن تحت آموزش پزشکی بود، آشکارا این مسئله را بیان کرده است:

در آن زمان (زمانی که بیشتر مردم به قدر کفایت آسایش داشتند، زمانی که صلح قطعی و خوشبختی پابرجا به نظر می‌رسید) مکتبی از نویسندگان وجود داشت که ارزش اخلاقی^۳ رنج بردن را بزرگ می‌کردند. آن‌ها مدعی بودند رنج بردن سودمند است و باعث افزایش همدردی و ازدیاد احساس‌ها می‌گردد. آن‌ها مدعی بودند رنج بردن در پیچه‌های زیبایی را به روی روح انسان می‌گشاید و آن را توانا می‌سازد تا به قلمرو رمزآلود خدا متصل شود. آن‌ها بر آن بودند که رنج‌بردن باعث تقویت شخصیت می‌شود، آن را از ناخالصی‌های بشری‌اش پاک می‌سازد و به سوی کسی سوق می‌دهد که از رنج دوری نمی‌کند، بلکه آن را همچون سعادت کامل‌تری طلب می‌کند... اما من واقعیت‌هایی را که دیده بودم نه یک بار یا دو بار، بلکه در جاهای متعددی از دفترهای یادداشت‌م ثبت کردم. پی بردم که رنج بردن شرافت نمی‌بخشد، بلکه خوارکننده است. رنج بردن موجب می‌شود انسان به موجودی خودخواه، پست و تنگ‌نظر مبدل گردد. رنج بردن بشر را انسان‌تر نمی‌سازد، بلکه فرومایه‌تر از انسان‌ها می‌گرداند؛ و من بی‌رحمانه این را نوشتم که ما نه از رنج بردن خود بلکه از رنج بردن دیگران، تسلیم شدن به رنج را می‌آموزیم.^۴

1. Mackie, 154-155.

2. W. Somerset Maugham

3. moral value

مسیحیان نمی‌توانند اظهار نظر موافق را انکار نمایند.

همچنین به نظر می‌رسد، با وجود آن‌که شخص خدا باور و خدا ناپاور در مورد شرهای متعدد و فراوان جهان با یکدیگر موافقت، اما در مورد مقدار خیری که در جهان وجود دارد با هم مخالفند. می‌شود این مسئله را با اصطلاح سودمند مکی عنوان کرد. آیا شخص خدا باور با مکی موافق است که شرهای غیر جذب شده یا گزافی وجود دارند؟ دست‌کم پاسخ شخص خدا باور مسیحی منفی است. آنچه مخالفت اساسی میان شخص خدا باور و خدا ناپاور را در مورد مقدار خیر موجود در جهان آشکار می‌کند، ارزیابی شخص خدا باور از مسئله شرهای جذب شده است.

شخص خدا باور مسیحی بر این باور است که هبوط^۱ به صورت انسان بزرگ‌ترین خیر ممکن را به وجود آورد؛ یعنی خدا آن قدر عاشق جهان بود که تنها پسرش را فدای آن کرد. شخص مسیحی بر این باور است که هیچ عشقی بزرگ‌تر از این که انسانی جانش را فدای دوستانش کند وجود ندارد. بنابراین، مرگ فدی‌ه‌وار مسیح^۲ بر صلیب، خیری متعالی^۳ و جبران‌کننده^۴ (براساس اصطلاح مکی، جذب‌کننده) تمامی شرها قلمداد می‌شود. ارزشی که شخص مسیحی به این عمل نسبت می‌دهد، ارزش محدودی همچون شجاعت، دلسوزی یا مهربانی بشری نیست. شخص مسیحی بر این باور است که مرگ مسیح به غایت خود دست یافت، چون فراتر از عملی صرفاً بشری و محدود بود: خدا در مسیح بود در حالی که جهان را با خود آشتی داد. اسرار مشترک تجسد^۵ و فدی^۶ باعث می‌شود که شخص مسیحی میزان خیر را نسبت به شر در جهان مورد بازنگری اساسی قرار دهد. این تصویر با نگاه مسیحیت به بهشت نمود بیشتری پیدا می‌کند. این حیات سراسر کشمکش و تلاش تنها چیزی

→
D. Z. Phillips, 1977, "The Problem of Evil", in *Reason and Religion*, ed., Stuart C. Brown, London: Cornell University Press, 114.

1. fall

2. Christ sacrificial death

3. supreme good

4. redeeming good

5. incarnation

6. atonement

نیست که وجود دارد؛ خدا فرصت سعادت ابدی^۱ را فراهم آورده است. البته، تجسد و فدیة بدون هبوط و شرهای مقتضی آن هرگز ضروری نخواهند گشت. از این رو، شخص خدا باور مسیحی از نظر عقلی معتقد است هیچ شر غیر جذب شده‌ای وجود ندارد، و تمامی شرها نهایتاً با مرگ جبران‌کننده مسیح^۲ و در حیات دیگر^۳ جذب می‌شوند. عشق خدا به مسیح دلیل‌هایی را برای اعتماد به خدای خیر در اختیار شخص خدا باور قرار می‌دهد. حتی اگر وی نداند که چگونه تمامی شرها جبران می‌گردد، باز هم کاملاً بر این باور خواهد بود که شرها جبران خواهند شد. همین عمل رستگاری بخش^۴ خدا، بی‌آن که به دلیل‌های او برای تجویز شر معرفت داشته باشیم، دلیلی برای باور داشتن به این که خدا خیر است فراهم می‌آورد.

از این رو، شخص مسیحی از نظر عقلی بر این باور خواهد بود که هیچ شر غیر جذب شده یا غیر جبران‌کننده‌ای^۵ وجود ندارد. از سوی دیگر، غیر خدا باور، یعنی شخصی که اعتقادی به وجود خدا ندارد، اعتبار زیادی برای تجسد (که به نظر می‌رسد اندکی متضمن خدا باوری است) یا فدیة و یا بهشت (که از نظر شخص خدا باور با همان مشکل‌های تجسد مواجهند) قائل نخواهد بود. شخص خدا باور درباره نسبت مقدار شرهای غیر جذب شده یا گزاف با خیرهای بزرگ‌تر جهان از نظر عقلی با خدا باور مخالف است.

بنابراین، درست همان‌طور که صرف واقعیت شر با وجود خدا در تناقض نیست (همان‌طور که دفاع مبتنی بر اختیار آن را اثبات می‌کند)، اشاره به مقدار شر در جهان نیز این را اثبات نخواهد کرد که وجود خدا نامحتمل است. به علاوه، مسئله شرگزاف با تعهد شخص خدا باور مسیحی به خدای رستگاری بخش حل می‌شود. شخص خدا باور برای اثبات غیر عقلانی بودن شخص خدا باور باید این را اثبات کند که با فرض باورهای مسیحی هنوز شرهای جذب شده یا گزافی وجود دارد؛ چیزی که تاکنون اثبات نشده است.

1. eternal happiness
3. afterlife
5. unredeemed evil

2. Christ redeeming death
4. redemptive

ع. هشدار ایوب

برخی از خداباوران هم‌رأی با ویلیام ایبرهَم حتی پس از درک دفاع مبتنی بر اختیار، احساس می‌کنند شخص خدا باور بیش از این می‌تواند و بایدکاری انجام دهد. از این رو، بسیاری از خداباوران در عین تشخیص این‌که دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا مسئله منطقی شر را حل کرده است، احساس می‌کنند برای عرضه کردن نظریه عدل الهی در تنگنا قرار گرفته‌اند. اما نظریه عدل الهی در کتاب مقدس بیان نشده است. یقیناً خدا رضایت نداشته است دلیل‌های خود را برای تجویز شر آشکار کند. شاید ایبرهَم و دیگران پس از مطالعه کتاب ایوب همین احساس را داشته‌اند. خدا فرصت کاملی برای توجیه این امر داشت که چرا همواره شخص شریر موفق می‌شود، اما شخص درستکار به هلاکت می‌رسد. ظاهراً این فرصت از نظر کسانی که دنبال نظریه عدل الهی می‌گردند تلف شده است. خدا هرگز به پرسش عدل الهی پاسخ نمی‌دهد؛ در عوض با مجموعه پرسش‌های خودش پاسخ می‌گوید:

و خداوند ایوب را از میان گردباد خطاب کرد، گفت:

«کیست که مشورت را

با سخنانی بی علم می‌پوشاند؟

الان کمر خود را مثل مرد ببند؛

زیرا که از تو سؤال می‌کنم

پس مرا اعلام نما.»

«وقتی که زمین را بنیاد نهادم کجا بودی؟

بیان کن، اگر فهم داری.

کیست که ابعاد آن را تعیین کرد؟

اگر می‌دانی!

کیست که حدود و اندازه را در اطراف آن کشید؟

پایه‌هایش بر چه چیزی بنا شد؟

و کیست که شالوده زمین را برپا ساخت،

هنگامی که ستاره‌های صبح با هم ترنم نمودند،
و تمامی فرشتگان آواز شادمانی دادند؟^۱

ایوب زیر بارانِ سؤال‌های بی‌وقفه خدا قرار گرفت. سؤال‌هایی که قدرت قادر متعال^۲ و خیر بودن خالق، و همچنین عجز متقابل بشر را نشان می‌دهد. آنچه آشکار می‌شود، در گستاخی ایوب برای محاکمه کردن خداست، نه دلیل خدا برای تجویز شر:

خداوند به ایوب فرمود:

«آیا مجادله‌کننده با قادر مطلق مخاصمه می‌کند؟
کسی که با خدا محاجه می‌کند، آن را پاسخ گوید.»

سپس ایوب خداوند را پاسخ داد:

«من حقیرم. به تو چه جوابی بدهم؟
دست خود را روی دهانم گذاشتم.
یک مرتبه گفتم، و تکرار نخواهم کرد،
بلکه دو مرتبه و نخواهم افزود.»^۳

سپس خدا ایوب را از میان گردباد خطاب کرد و گفت:

«الان کمر خود را مثل مرد ببند؛
زیرا که از تو سؤال می‌کنم
پس مرا اعلام نما.»
«آیا داوری مرا باطل می‌دانی؟
آیا تو مرا محکوم می‌کنی تا خود را توجیه نمایی؟
آیا تو بازویی به قدرت بازوی خدا داری،
و یا غرش صدایت به اندازه غرش صدای اوست؟»^۴

1. Job, 38: 1-7, New international version.

2. Almighty

3. Ibid, 23: 1-7.

4. Ibid, 40: 1-8.

سؤال‌های مداوم خدا، ایوب را به لادری‌گرایی معتدلی درباره هدف‌های خدا از آفرینش شر رهنمون می‌شود. خدا به ایوب توضیح می‌دهد که این امر وظیفه جهانی خود اوست نه پیشه ایوب:

سپس ایوب به خدا پاسخ داد:

«می‌دانم که به همه چیز قادر هستی؛
و هیچ‌گاه قصد تو را منع نتوان کرد.
تو پرسیدی: "کیست که مشورت را
با سخنانی بی علم می‌پوشاند؟"
لیکن من از آنچه نفهمیدم سخن گفتم،
از چیزهایی که فوق عقل من بود و نمی‌دانستم.»
«تو به من گفتی: "اکنون بشنو تا من سخن گویم؛
از تو سؤال می‌کنم،
مرا اعلام کن"
گوش من صدای تو را شنیده بود،
اما اکنون چشمانم تو را دیده است.
بنابراین، من خود را در پیشگاه تو حقیر می‌شمارم
و بر خاک سر می‌سایم و توبه می‌کنم.»^۱

شخص خدا باور مسیحی که به وحی خاصی متعهد است، باید با لادری‌گرایی ایوب درباره هدف‌های الهی^۲ موافق باشد. برخی برآنند که پاسخ خدا به ایوب به نوعی نظریه عدل الهی است: از آن جا که خدا قادر مطلق است، می‌تواند هرچه اراده کند، انجام دهد. اما اغلب مسیحیان بر این باورند که خیر ذاتی^۳ خدا عمل‌های او را محدود می‌سازد. با وجود این، خدا چگونگی این محدودیت را فاش نکرده است (اگر چه به نظر می‌رسد که محدود شدن خدا با خیر دقیقاً همانند مخلوق‌هایش نیست).

1. Ibid, 42: 1-6.

2. divine purposes

3. essential goodness

بنابراین، شخص خدا باور مسیحی باید در طلب نظریه عدل الاهی با احتیاط گام بردارد. این سخن به معنای آن نیست که شخص مسیحی اصلاً نباید به هیچ یک از نظریه های عدل الاهی بپردازد. اگرچه خدا نخواست در زمان ایوب در داستان رستگاری دلیل های خود را برای تجویز شر فاش نماید، ممکن است بخواهد هدف های خویش را در زمان دیگری در پرتو نور عقل بر کسی مثل اوگاستین یا ایرنایوس^۱ آشکار سازد. اما هشدار ایوب این است که انسان بایستی از چنین خیره شدنی به ذهن الاهی^۲ بیمناک باشد. با فرض وجود تمایز معرفتی^۳ بین ما و خدا به هیچ وجه عجیب نیست که ما دلیل های وی را برای تجویز شر ندانیم. همانند کودک خردسالی که توان درک تمامی راه و روش های پدر مهربانش را ندارد، ممکن است ما نیز توانایی درک راه های خدا را نداشته باشیم. ممکن است شر ناشناخته و غیرقابل درک باشد. ممکن است دلیل هایی وجود داشته باشد که چون ما موجودهای محدودی هستیم، نتوانیم به آنها پی ببریم یا آنها را درک نماییم.

اما تجربه ایوب ما را بدون هیچ پاسخی به مسئله شر وانمی گذارد. ایوب مخلصانه به درگاه خدا تضرع می کند و خدا به او پاسخ می دهد. خدا در مکاشفای نیرومند خیر و قدرتش را به ایوب اظهار می دارد. خدا توصیف نمی کند که چگونه این صفات با فرض واقعیت شر از نظر منطقی درهم تنیده اند، همین که خدا خیرخواهی مبارک و قدرت بالهتش را نشان می دهد، مرهم التیام بخشی برای ایوب است. آنچه ایوب آن را آشوب و هرج و مرج می انگارد، خدا از آن به مثابه نمونه هایی از مهربانی اش یاد می کند. از نظر ایوب، انسان وقتی با رنجی طاقت فرسا مواجه می شود باید مخلصانه به درگاه خدا تضرع کند. ایمان ما این را تأیید می کند که خدا به ما پاسخ می دهد و ما را از مشیت الاهی^۴ مطلع خواهد ساخت. یادآوری های ثابت از تاریخ رستگاری بخش، طرح هدفمند خدا در این تاریخ به ظاهر آشفته انسان، بخشی از مواجهه مسیحیان با مسئله شر به شمار می آید.

1. Irenaeus

2. divine mind

3. cognitive difference

4. divine providence

۷. مسئله وجودی شر

ادعای شخص خدا ناباور که با فرض واقعیت شر، از نظر منطقی ناممکن است که خدا وجود داشته باشد، با موفقیت ابطال شده است. برای این منظور، دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا کافی است. ممکن است چنین دفاعی، زمانی که در اتاق خلوت فلسفه‌ورزی به فکر مشغولیم برای حل مسئله‌های منطقی شر کافی باشد، لیکن وقتی شخصاً شر وحشتناکی را سپری کرده یا شاهد آنیم پوچ و بی‌معنا باشد. بنابراین شخص خدا باور با مسئله بشری اساسی‌تری یعنی ناباوری^۱ مواجه است که من آن را مسئله وجودی شر^۲ می‌نامم: تجربه شخصی شری وحشتناک یا شاهد آن بودن هرچند از نظر منطقی وجود خدا را رد نمی‌کند، واقعاً قدرت روانی آن را دارد که انسان را از باور به خدا جدا سازد. هر نوع راه‌حل مسئله وجودی شر همچون دفاع مبتنی بر اختیار پیچیده است، و از آن جا که باید در آن‌ها به اعماق انگیزه‌های الهی^۳ که غالباً ناشناخته‌اند و نیز به اعماق ذهن بشر پی برد، بسیار سخت و دشوار است.

س. س. لویس با مسئله وجودی شر به طرز تأثرانگیزی روبه‌رو گشت. در قرن گذشته هیچ‌کس به شیوه‌ای عامه‌فهم و به خوبی لویس از عقلانیت باور به خدا دفاع نکرده است. دلیل اخلاقی وی برای وجود خدا در کتاب مسیحیت صرف^۴، نقد وی از طبیعت‌گرایی و دفاع متناسبش از ماورای طبیعت^۵ در کتاب معجزه‌ها^۶، و مقاله ضمیمه وی در مورد رنج و شر در کتاب مسئله درد^۷، آموزش نظام‌مندی از الاهیات طبیعی برای هزاران نفر فراهم نمود.

لویس تقریباً در آخر عمرش عاشق زنی امریکایی به نام جوی دیویدمن^۸ شد که سال‌ها پیش از آن تا حدی از طریق آثار لویس به مسیحیت گرویده بود. مکاتبات متعاقب آن‌ها به سفر طولانی‌مدت جوی به انگلستان انجامید که ازدواج با لویس را به دنبال داشت. اکثراً با این قصه تلخ و شیرین آشنایند: لویس مدت

1. unbelief

3. divine intentions

5. supernatural

7. *The Problem of Pain*

2. existential problem of evil

4. *Mere Christianity*6. *Miracles*

8. Joy Davidman

کمی پس از آن که جوی از سرطانش مطلع شده بود با وی ازدواج کرد. عشق آن‌ها در طول دردهای جوی و موفقیت‌های کوتاه‌مدت وی در رفع بیماری شدت یافت، اما ارتباط آن‌ها با مرگ بی‌موقع جوی بی‌رحمانه گسسته شد. لوئیس در کتاب مشاهده رنج^۱، تجربه شخصی خود را از رنج به گونه‌ای وجودی‌تر از آنچه قبلاً در کتاب مسئله درد بیان کرده بود منعکس می‌کند.

مدت کمی پس از مرگ جوی، کشیشی از لوئیس افسرده در مورد آنچه لوئیس از آن بیم داشت سؤال کرد، و لوئیس با بیانی کاملاً از روی ناباوری پاسخ داد: «من از آن می‌ترسم که شاید هرگز دوباره او را نبینم.» لوئیس با اسم مستعار و استفاده از حرف H برای اشاره به جوی می‌گوید:

سال‌ها قبل، پس از مرگ دوستی، مدتی احساس بسیار پرشوری از اطمینان به حیات مستمر وی و حتی حیات افزایش‌یافته وی داشتم؛ تمنا می‌کردم حتی یک درصد از همان اطمینان درباره H به من داده شود. اما هیچ پاسخی داده نمی‌شد. فقط در بسته، پرده آهنین، خلأ، صفر محض. من احمق بودم که برای چیزی که به دست نمی‌آید خواهش کردم. اکنون، حتی اگر آن اطمینان پیدا شود باید به آن بدگمان باشم. باید آن اطمینان را خودهیپنوتیزی^۲ بدانم که با ادعاهای خودم ایجاد شده است.^۳

در این جا تمامی برهان‌ها و نظریه‌های عدل الهی، بیشتر بسان پوشالی بودند که وزش باد درد و رنج آن‌ها را با خود برد و اکنون به نظر می‌رسد در این جا واقعیت پیروزی مرگ و رنج و عذاب آن بود. لوئیس نظریه عدل الهی‌ای عرضه کرده بود که هزاران نفر را متقاعد می‌کرد؛ اما وقتی با مرگ به ظاهر گراف جوی مواجه شد این نظریه قدرت اقناع خود را از دست داد.

1. C. S. Lewis, 1963, *A Grief Observed*, Greenwich, Conn: Seabury Press.

از این به بعد به این کتاب با علامت اختصاری *GO* ارجاع داده می‌شود.

2. self-hypnosis

3. *GO*, 11.

در این میان خدا کجاست؟ این یکی از نگران‌کننده‌ترین نشانه‌هاست. وقتی شاد هستی، آن قدر شاد که احساس نیازی به او نمی‌کنی، آن قدر شاد که وسوسه می‌شوی ادعاهایش را در مورد خودت نوعی مزاحمت تلقی کنی، در این حالت اگر خودت را به یادآوری و با سپاس و ستایش به سوی او بازگردی، وی با بازوان گشوده از تو استقبال خواهد کرد. یا دست‌کم به نظر می‌رسد این‌گونه باشد. اما وقتی که نیابت شدید است و کمک دیگران بی‌فایده می‌نماید، و در این حال به سوی او می‌روی چه می‌یابی؟ دری که محکم به رویت بسته است و صدای قفل کردن در و قفل بر قفل زدن. و پس از آن سکوت. ممکن است روی نیز برگردانی. هرچه طولانی‌تر به انتظار بمانی، نتیجه‌اش فقط سکوتی طولانی‌تر خواهد بود. هیچ نوری از پنجره‌ها پیدا نیست. ممکن است این خانه‌ای خالی باشد. آیا هرگز کسی در آن سکونت داشته است؟ به نظر می‌رسد روزگاری کسی در آن سکونت داشته و آن احتمال به اندازه احتمال کنونی قوی است. این امر چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ چرا حضور وی در وقت خوشبختی ما آن قدر زیاد حس می‌شود که گویی حاکم خوشبختی ماست، اما در وقت گرفتاری ما این قدر برای کمک کردن غایب است؟^۱

لوئیس اشاره می‌کند که ما مثل مسیح رنج می‌بریم - «چرا تو مرا به خود وانهاده‌ای؟» - اما این شباهت، فهم موضوع را آسان‌تر نمی‌کند. اگر تو غیبت خدا را احساس نکرده باشی، رنج نبرده‌ای: «با من از راستی دین سخن بگو که شادمانه خواهم شنید. با من از وظیفه دین بگو که از روی تسلیم گوش فرا خواهم داد. اما سخن از تسلاهای دین با من آغاز مکن که به فهم تو گمان بد خواهم برد.»^۲

بهران‌های بی‌نتیجه و نظریه‌های عدل الاهی محکمه‌پسند، مرهم التیام‌بخشی برای مسئله وجودی شر نیستند. اساساً این درد در قلب است نه در ذهن؛ این مرهم باید همه وجود انسان را آرام سازد. رنج و اعتراض‌های صادقانه لوئیس داروی شفابخش است. وی برای آن‌که خیر الاهی را به هم‌اوردطلبی بکشد، به توهینی عظیم متوسل می‌شود:

1. Ibid, 9.

2. Ibid, 23.

من دیر یا زود باید با این سؤال به زبانی ساده مواجه شوم. ما به جز آرزوهای بی نتیجه خود، چه دلیلی داریم که باور کنیم خدا، با هر ملاکی که داشته باشیم، «خیر» است؟ آیا تمامی بینه‌های به ظاهر موجه^۱، دقیقاً به نقطه مقابل آن اشاره نمی‌کنند؟ ما چه چیزی داریم تا در برابر آن قرار دهیم؟^۲

آیا باور داشتن به خدایی بد عقلایی است؟ اعتقاد به خدایی که به بدی همه چیزهای بد است؟ یک آزاردهنده کیهانی، یک نادان بدخواه؟^۳

تمامی این مهم‌ها در مورد آزاردهنده کیهانی، بیشتر بیان نفرت بود تا بیان اندیشه و فکر. من از ذکر این مطلب فقط لذتی به دست می‌آوردم که انسانی مضطرب ممکن است به دست آورد؛ یعنی لذت تقاص. این سخنان، سخنان واقعاً زشتی بود، نوعی بدزبانی؛ «این را به خدا گفتم که درباره او چه می‌اندیشیدم.»^۴

این را به خدا گفتن که درباره او چه می‌اندیشی، نقطه شروع درستی برای تلافی است.

سرانجام لوئیس نیز همچون ایوب از خدا شاکی می‌شود. امید ما این است که همانند ایوب، وقتی که ما صادق باشیم، خدا به ملاقات ما بیاید و ما را در مواجهه چهره به چهره التیام بخشد.^۵ متهم‌کنندگان دیندار ایوب یعنی «مدافعان خدا» در نهایت طرد شدند.^۶ تنها ایوب است که خدا را چهره به چهره می‌بیند. ما باید افراد را به گله و شکایت صادقانه از خدا تشویق کنیم و خشم آن‌ها را به سوی خدا سوق دهیم. اگر خدا از ما رنج بکشد – همان‌طور که یقیناً از مسیح رنج می‌کشد – آن‌گاه خشم و غضب ما برانگیخته می‌شود و در پای صلیب دفن خواهد شد. عشق خدا به ما آن قدر کم نیست که با رنج‌ها و خشم ما از بین برود.

1. prima facie

2. Ibid, 26.

3. Ibid, 27.

4. Ibid, 33.

5. Job, 42:4-5.

6. Ibid, 42:7.

کسی که عمیقاً متحمل رنج می‌شود، به نظریه مرموزی درباره عدل الاهی یا رساله‌ای در مورد دفاع مبتنی بر اختیار نیاز ندارد. هیچ‌یک از نظریه‌های عدل الاهی ما، به وظیفه سنگین و مذهبی تسکین بخشیدن به کسانی که سوگوارند ارتباط ندارد. با این همه ما همچون مسیح می‌توانیم همراه با چنین شخصی رنج ببریم. باید بار سنگین یکدیگر را به دوش بگیریم. این بحث را با شرح نیکولاس ولتراستورف فیلسوف از مرگ غم‌انگیز پسرش خاتمه می‌دهیم:

تو به کسی که در حال رنج کشیدن است چه می‌گویی؟ در این حالت برخی از مردم حکیمانه سخن می‌گویند. ما از چنین افرادی عمیقاً سپاسگزاریم. افراد زیادی هستند که به ما تسلا می‌دهند، اما همه مردم از چنین موهبتی برخوردار نیستند. برخی از آن‌ها سخنان عجیب و نابجایی به زبان می‌آورند. حتی چنین سخنانی نیز پذیرفتنی است. سخنان تو لازم نیست حکیمانه باشد. سخنی که قلب بگوید، بهتر از کلماتی که بیان می‌شود، شنیده می‌شود. و اگر اصلاً چیزی به ذهنت نمی‌رسد که بگویی، فقط بگو: «من نمی‌توانم چیزی بگویم، اما دلم می‌خواهد بدانی که در غم تو شریکم.»

یا حتی به جای گفتن بهترین کلمه‌هایی که می‌تواند درد او را تسکین بخشد، فقط او را در آغوش بگیر...

اما لطفاً این را نگو که این درد تو واقعاً آن قدرها بد نیست، چرا که واقعاً بد است. مرگ وحشتناک است، شیطانی است. اگر تو فکر می‌کنی وظیفه تسکین‌دهنده بودن این است که — با توجه به شرایط پیش آمده — به من بگویی درد من واقعاً آن قدرها بد نیست، در غم من با من منشین بلکه در فاصله‌ای دور از من بایست. در آن جا دیگر هیچ کمکی نمی‌توانی بکنی. آنچه من نیاز دارم از تو بشنوم، آن است که درک کنی این رنج چقدر دردناک است. من نیاز دارم از تو بشنوم که تو در درماندگی‌ام با من شریک هستی. برای تسکین من باید به من نزدیک شوی و در مکان سوگواری‌ام کنارم بنشینی.^۱

۸. نتیجه

ما این ادعا را که با فرض واقعیت شر باور به خدا واقعاً غیر عقلانی است، بررسی نمودیم و آن را ناکافی یافتیم. دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا برای رهایی از ادعای ناسازگاری کافی است. شخص خدا باور مسیحی با توجه به تعهدش به خدا باوری در وضعیت مطلوبی است. وی نباید نگران غفلت خود از نظریه عدل الهی باشد. زیرا این غفلت، ریاکارانه، سؤال برانگیز یا تاریک اندیش نیست. بلکه با باورهای خدا باورانه وی کاملاً سازگار است. وی بر این باور است که خدا برای تجویز شر دلیلی قوی دارد، هر چند او چیستی یا جزئیات آن را نداند. وی بر این باور است که خدا به منظور انکشاف متجسد^۱ و رستگاری بخش خود، دلیلی قوی برای تجویز شر دارد. از نظر عقلی برعهده خدا باور نیست که نظریه عدل الهی موفقیت آمیزی عرضه کند. شخص خدا باور برای عقلانی بودن خود باید تنها به این که خدا دلیلی قوی برای تجویز شر دارد، باور داشته باشد. خدایی که در درد و رنج ما شریک است، غصه ها و کمبودهای ما را جبران و هر اشکی را پاک می کند، یقیناً خدای مهربانی است.

دفاع مبتنی بر اختیار متهم شده است که کارآمدی مذهبی کمی دارد، و تسلی ناچیزی برای کسانی که بدان نیاز دارند فراهم می سازد. در واقع، درک این که چگونه مقاله ای درباره شرارت مطلق، یا کتاب درسی مقدماتی در مورد جهان های ممکن می تواند به همه به ویژه افراد بسیار دردمند یاری رساند مشکل است. اما این گونه انتقادات چندان اهمیت ندارند. دفاع مبتنی بر اختیار هرگز برای هدف های مذهبی طراحی نشده است؛ این دفاع بدین منظور گسترش یافته است که مانع عقلانی باور به خدا یعنی مسئله قیاسی شر را برطرف سازد، نه این که به شخص درمانده تسلا بخشد. اما شاید نوعی

نظریه عدل الهی وجود داشته باشد که خود را در همسایگی دفاع مبتنی بر اختیار مخفی کرده است، و من میل دارم به رغم هشدار ایوب خطوط کلی آن را ترسیم کنم.

بسیاری استدلال کرده‌اند که خود اختیار، توجیهی کافی برای تجویز شر از سوی خداست. اما به نظر من چنین نیست که خیر بودن اختیار بر شرهایی که از آن ناشی می‌شود، یعنی هر نوع خشم، بدخواهی، حسادت، تحقیر، نفرت، جنگ و غیره، غالب آید. بنابراین، اختیار به تنهایی نظریه عدل الهی قابل قبولی محسوب نمی‌شود. اما خیرهایی که از طریق اختیار انسان امکان می‌یابند، می‌توانند ما را به نظریه عدل الهی مناسبی رهنمون شوند. هدف خدا از آفرینش مخلوق‌های مختار چه می‌توانست باشد؟ به طور یقین، هدف وی صرفاً این نبوده است که این مخلوق‌ها را از خیر عظیم آزادی برخوردار کرده باشد؛ به نظر من هدف خدا این بوده است که مخلوق‌های مختار بتوانند با استفاده از لطف خدا اختیارشان را در جهت رشد اخلاقی و روحانی خود - رشد در بستر خرد و معرفت به خدا - به کار گیرند. این رشد شخصیت، فضیلت‌هایی همچون شجاعت، مهربانی، دلسوزی، شکیبایی، خیرخواهی، ایمان و غیره را امکان‌پذیر می‌سازد. فضیلت‌های مشخص مسیحی همچون ایمان، امید و احسان نیز باید به این خوبی‌ها افزوده گردد. البته، رشد آزاد فضیلت‌ها امکان ردیلت‌ها را نیز ایجاب می‌نماید. ظاهراً خدا بر این اندیشه بود که به دست آوردن مختارانه چنین خیرهایی، ارزش خطرکردن با شر اخلاقی را دارد.

این نوع نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار، ممکن است علاوه بر شر اخلاقی برخی شرهای فیزیکی را نیز توجیه کند. وجود خطرهای فیزیکی حقیقی، میدانی برای واکنش ایثارگرایانه یا شجاعانه فراهم می‌سازد. بلاهای طبیعی خاص، رشد و پرورش دلسوزی و بخشندگی را در میان کسانی که رنج دامنگیر آن‌ها نشده است، امکان‌پذیر می‌سازد. بخشندگی بدون نوعی از کمبود ناممکن است. در واقع، اغلب فضیلت‌هایی که به آن‌ها اشاره کردم، بدون شر خاصی که با

آن‌ها متناظر باشد نمی‌توانند تحقق یابند. زیرا رشد اخلاقی در خلأ اخلاقی ممکن نیست.

سخن من بدین معنا نیست که این امر تنها دلیل خدا برای تجویز شر است، چون یقیناً این دلیل کافی نیست. من نمی‌توانم تبیین کنم که چرا خدا اجازه می‌دهد کودکی که فرصت اندکی برای رشد اخلاقی و روحانی داشته یا هیچ فرصتی نداشته است، به علت‌های طبیعی بمیرد. به نظر من، رنج بردن از بیماری‌های سرطانی لاعلاج اغلب به جای آن‌که به انسان شرافت ببخشد خوارکننده وی و به دور از انسانیت^۱ است، و پا را از حدودی که برای رشد اخلاقی ضروری است بسیار فراتر می‌نهد. به علاوه، در همان حال که قحطی فرصت بخشنده بودن را برای شخص بهره‌مند فراهم می‌سازد، هرگز رنج بردن کسانی را که از گرسنگی در حال مرگ هستند توجیه نمی‌کند. و در نهایت وقتی گوزنی به طور دردناک در شعله آتش جنگل می‌میرد، درحالی‌که هیچ بشری حتی از رنج او آگاه نیست، دشوار است که بینیم کدامین خیر اخلاقی در آن زمان امکان ظهور می‌یابد. طرح نظریه عدل الهی من در توجیه چنین شریایی به طور تأسف باری ناکافی است. اما چرا ما باید فکر کنیم که خدا فقط یک دلیل برای تجویز شر دارد، و یا این‌که ما باید یا می‌توانیم دلیل‌های وی را درک کنیم؟ این جاست که خدا باور مسیحی باید به نظریه عدل الهی مبتنی بر صلیب^۲ اعتماد کند، بدین معنا که عمل رستگاری بخش خدا برای ما بهترین خیرها را از راه تمامی این شرها به ارمغان می‌آورد، اگرچه ما همواره چگونگی آن را نفهمیم.^۳

در هر صورت، اتهام شخص خدا باور که باور خدا باورانه با واقعیت شر سازگار است پاسخ داده شده است. دفاع مبتنی بر اختیار پلاتینگا

1. dehumanizing

2. theodicy of the cross

۳. برای مطالعه بیشتر در مورد این موضوع‌ها ←

"Evil and Christian Belief," *International Philosophical Quarterly* 29,2 (June 1989): 175-189.

برای مسئله فلسفی شر داروی خوبی است. خدا باور از اتهام غیر عقلانی بودن که بر پایه وجود شر استوار است رهایی یافته است. این مسئله که آیا شخص خدا باور به دلیل های دیگر غیر عقلانی هست یا خیر، موضوع بخش بعدی کتاب است.

بخش دوم

راه عقل

فصل سوم

نامربوطی بینه جویی خدا - فرضیه یا شخص؟

برای مثال، طوری به برهان‌های متافیزیکی برای اثبات وجود خدا (که اکنون تا حدی منسوخ گشته‌اند) نگریسته می‌شود که گویی علم به آن‌ها و اعتقاد به صدق آنها، طریقی یگانه و ضروری برای ایجاد این باور و اعتقاد است که خدا وجود دارد. چنین آموزه‌ای نظیر آن است که بگوییم غذا خوردن قبل از آن که به ویژگی‌های شیمیایی، گیاه‌شناختی و جانور‌شناختی غذایمان علم پیدا کنیم غیر ممکن است، و لازم است تا زمانی که مطالعه ما در مورد کالبدشناسی و فیزیولوژی به پایان نرسد، فرایند گوارش غذا را به تأخیر بیندازیم.

گ. و. ف. هگل

هرگز نمی‌توان منظره جهان را آن‌گونه که به تجربه آشکار می‌شود، دلیلی برای دین تلقی کرد: همواره باید به دین همچون چیزی که از منبع متفاوتی به دست آمده است اعتقاد داشت.

س. س. لونیس

آنان که در قلبشان ایمان راسخی دارند، مسلماً درمی‌یابند که تمام وجود، چیزی جز فعل خدایی که او را می‌پرستند نیست. دل دلیل‌های خودش را دارد که عقل آن‌ها را در نمی‌یابد.

بلز پاسکال

زن در پاسخ گفت: «اگر آن‌ها مجلس رقص را به شکل دیگری ادامه می‌دادند، من رقص را به مراتب بیشتر دوست داشتم؛ اما چیز فوق‌العاده ملال‌آوری در روند عادی چنین جلسه‌ای وجود دارد. اگر برنامه امروز به جای رقصیدن گفت‌وگو باشد، به طور یقین بسیار معقول‌تر خواهد بود.»

مرد گفت: «کارولین عزیز! بسیار معقول‌تر، اما من به جرئت می‌گویم که گفت‌وگو به اندازه رقصیدن صمیمانه نیست.»

جین اوستین، غرور و تعصب

۱. مقدمه

در دو فصل نخست این کتاب، در مورد عقلانیت باور دینی در خلال دلیل‌های اثبات یا رد وجود خدا بحث کردیم. این دلیل‌ها به ویژه برای کسانی که به بینه‌جویی اعتقاد دارند اهمیت دارد. بینه‌جویی که دستکم از دوران روشنگری فراگیر شده بود، بیان می‌کند که باور به خدا جز آن‌که با بینه یا دلیل تأیید شود، نامعقول است.^۱ من در دو فصل نهایی این کتاب در نظر دارم تصور شخص بینه‌جو را از عقلانیت به طور انتقادی بررسی کنم، و راه‌های جایگزینی برای تفکر در مورد عقل و باور به خدا عرضه نمایم.

انتقاد شخص بینه‌جو به شدت خدشه‌دار است، نه فقط به این علت که کاذب است (که در فصل بعدی از آن بحث خواهد شد)؛ بلکه بدین علت که نامربوط است. شخص منتقد بینه‌جو فرض می‌کند که باور به خدا همچون باور داشتن به فرضیه‌ای علمی است. این فرض، نگرش ما را به عقلانیت باور دینی بد جلوه می‌دهد. در واقعیت، تمثیل دیگری مناسب‌تر است: باور به خدا بیشتر شبیه به این باور است که اشخاص دارای ذهن هستند. اکنون ببینیم اگر این تمثیل مناسب‌تر را پی‌گیری کنیم، نظرم‌ان دربارهٔ عقلانیت باور به خدا چه تغییری خواهد کرد.

من این بحث را با استدلال‌های یکی از مدافعان تأثیرگذار انتقاد شخص بینه‌جو، و. ک. کلیفورد، ریاضیدان و فیزیکدان انگلیسی قرن نوزدهم (۱۸۴۵ - ۱۸۷۹) آغاز می‌کنم. سپس به استدلال‌های دو تن از مهم‌ترین منتقدان اولیهٔ بینه‌جویی، ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)، فیلسوف عمل‌گرا^۲ و روان‌شناس آمریکایی و س. س. لوئیس (۱۸۹۸ - ۱۹۶۳) خواهم پرداخت. در نهایت بحث آلون پلاتینگا را دربارهٔ خدا و ذهن‌های دیگر از نظر خواهم گذراند.

۱. منظور من از «بینه» (evidence) در این جا بینه‌گزاره‌ای از نوعی است که در برهان‌ها یا دلیل‌های اثبات خدا باوری یافت می‌شود. بینه‌جویان جدید علاقهٔ کمی به بینه غیر گزاره‌ای یا تجربی از خود نشان داده‌اند. هدف این کتاب رد این ادعاست که خدا باوری برای حمایت از عقلانیت خود نیازمند بینه‌گزاره‌ای است.

۲. و. ک. کلیفورد: اخلاقِ باور

مقاله «اخلاقِ باور»^۱ اثر و. ک. کلیفورد^۲ نقطهٔ اوج آرمان روشنگری دربارهٔ برتری عقل و نیز دفاع از نظر تاریخی تأثیرگذار از انتقاد بینه‌جو به شمار می‌آید. وی نظریه‌ای را در مورد اخلاقِ باور گسترش داد: در میان وظیفه‌های عقلانی ما این وظیفه وجود دارد که تنها بر اساس بینهٔ کافی باوری را بپذیریم. این وظیفه همچون نوعی از وظیفه‌های اخلاقی تفسیر می‌شود. مقالهٔ اخلاقِ باور که در سال ۱۸۷۹ منتشر شد، با تمثیل ساده‌ای از صاحب کشتی‌ای که کشتی مسافری‌اش را به دریا می‌فرستد آغاز می‌شود:

او می‌دانست که کشتی‌اش کهنه بود و از ابتدا هم خوب ساخته نشده بود؛ می‌دانست که این کشتی دریاها و سرزمین‌های بسیاری را پیموده و غالباً نیاز به تعمیر داشته است. شک و تردیدهای وی حاکی از این بود که ممکن است این کشتی دیگر قابلیت سفر در دریا را نداشته باشد. این تردیدها ذهن او را به خود مشغول می‌کرد و وی را اندوهگین می‌ساخت. او به این فکر می‌کرد که شاید لازم باشد کل کشتی را سرویس و تعمیر نماید، حتی اگر این کار هزینهٔ سنگینی را بر وی تحمیل کند. اما پیش از آن که کشتی به راه بیفتد، موفق شد بر این فکرهای ناراحت‌کننده غالب آید. با خود گفت که این کشتی از سفرهای دریایی فراوانی به سلامت بازگشته و از طوفان‌های بسیاری جان سالم به در برده است. از این رو تصور این که از این سفر نیز سالم به وطن باز نگردد، بیهوده بود. وی به مشیت^۳ الهی اعتماد کرد، مشیتی که معمولاً از خانواده‌های محنت‌زده‌ای که از سر درماندگی سرزمین اجدادی خود را برای یافتن وضعی بهتر در مکانی دیگر ترک می‌کنند محافظت می‌کند. وی تمامی بدبینی‌های نامتصفانه را در مورد صداقت سازندگان و پیمانکاران کشتی از

1. "The Ethics of Belief"

2. W. K. Clifford, 1886, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co., 339-363.

از این به بعد به این مقاله با علامت اختصاری *EB* ارجاع داده می‌شود.

3. providence

سرش بیرون کرد. بدین ترتیب، اعتقادی خالصانه و امیدبخش حاصل کرد که کشتی وی کاملاً امن و شایسته سفر در دریاست. وی حرکت کشتی‌اش را با قلبی روشن و آرزوهایی نیک برای موفقیت غربت‌گزیدگانی که قرار بود در سفر به مقصد جدید و غریبی بروند نظاره کرد؛ و پول بیمه کشتی را زمانی دریافت کرد که کشتی در وسط اقیانوس غرق شد و دیگر از آن صدایی برنخاست.^۱

کلیفورد از این داستان جالب چه درس‌هایی می‌گیرد؟ اگرچه صاحب کشتی صادقانه باور داشت که کشتی قابلیت سفر در دریا را دارد، با وجود این به علت مرگ مسافران گناهکار است.

از دیدگاه کلیفورد، نکته ضروری خود باور نیست؛ بلکه این است که باور چگونه به دست می‌آید. صاحب کشتی باور خود را که کشتی قابلیت سیر در دریا را دارد نه از راه توجه دقیق به بینه‌ها که بینه برخلاف آن بود، بلکه از راه سرکوب کردن بینه و تردیدهایش به دست آورده بود. خلوص وی در باورش ربطی به درستی یا نادرستی باورش نداشت، زیرا بینه او را از حق باور داشتن به قابلیت سفر دریایی کشتی‌اش منع می‌کرد. وی می‌بایست این باور را از روی تحقیق صبورانه به دست می‌آورد نه از روی تن دادن خودخواهانه به امیال خود. سرکوب عمدی بینه و تردیدهایش، مسئولیت کامل مرگ مسافران کشتی را به گردن او می‌نهد.

حتی با فرض آن که کشتی قابلیت سفر دریایی را داشت و این سفر را با امنیت کامل به پایان می‌برد، باز هم صاحب کشتی به دلیل غیرعقلانی بودن گناهکار بود، زیرا واقعاً از کسب اطلاع اجتناب ورزیده بود. از این رو، درستی یا نادرستی باورها تنها ملاک باورهای صادق نیست؛ بلکه آنچه باید ارزیابی شود منشأ باور^۲ است: «مسئله درست یا نادرست بودن با منشأ باور وی سروکار دارد نه با محتوای آن؛ با این که وی چگونه به این باور رسیده است سروکار دارد نه با این که باور چه بوده است؛ با این که آیا وی حق داشت بینه‌ای را که پیش رویش

1. EB, 338.

2. origin of the belief

بود باور کند سروکار دارد، نه با این که آیا این باور صادق از آب درآمده است یا کاذب.^۱

کلیفورد ادعای خود را که لازم است همواره باورها با بینه متناسب باشند، از طریق اشاره به ارتباط بین باور و عمل تقویت می‌کند. همه باورها بر عمل تأثیر می‌گذارند. زیرا باورهایی که با بینه‌ای کافی تأیید نشوند ممکن است نتیجه‌های هولناکی به بار آورند. ما موظف هستیم از چنین باورهایی اجتناب ورزیم. اما ممکن است کسی اعتراض کند که شاید بتوان برخی از باورها را به این دلیل که اهمیت ندارند و در عمل‌های ما بی‌تأثیر هستند، بی‌اعتنا به بینه به دست آورد. این باور که زمین چمن متعلق به من دارای چمن‌های یکدستی است، یقیناً تأثیر اندکی بر عمل‌های من دارد (اگرچه باور داشتن به این که چمن‌ها بسیار بلند یا بسیار زیادند، ممکن است بر نحوه کار ماشین چمن‌زنی من تأثیر داشته باشد)، و لازم است بی‌آن که به اندازه‌گیری دقیق سر همه چمن‌ها پردازم مجاز باشم بر همان باور باقی بمانم. اما کلیفورد این اعتراض را رد می‌کند:

هر باور واقعی اگر چه ممکن است بی‌اهمیت و نامربوط به نظر برسد، هیچ‌گاه واقعاً بی‌اهمیت نیست؛ بلکه ما را برای دریافت چیزی بیش از خود آماده می‌سازد. باورهای سابق ما را که نظیر آن هستند تقویت می‌کند، باورهای دیگر را تضعیف می‌نماید؛ و بسیار آهسته در نهفته‌ترین افکار ما رشته‌ای پنهان را می‌تند که ممکن است روزی به عمل آشکاری منجر شود، و اثرش را برای همیشه در شخصیت ما بر جای گذارد.^۲

حتی لازم است باورهای به ظاهر بی‌اهمیت^۳ تنها با توجه دقیق به بینه پذیرفته یا رد شوند.

اما یقیناً ممکن است فرد دوباره اعتراض کند که برخی از باورهای انسان خصوصی‌اند، و می‌توان آن‌ها را از نظام کلیفوردی که عبارت از عمل سخت و مشکافانه بر روی بینه است مستثنا کرد. باز، کلیفورد استدلال می‌کند که هیچ

1. Ibid, 340.

2. Ibid, 342.

3. apparently insignificant beliefs

باوری خصوصی نیست؛ بلکه هر باوری بخشی از سرمایه عمومی است. کلیفورد به روش جالب و مبالغه‌آمیز خودش این‌گونه اظهار نظر می‌کند:

کلمه‌های ما، عبارت‌های ما، صورت‌ها، روندها و طرز تفکر ما دارایی عمومی به شمار می‌آیند و از عصری به عصر دیگر ساخته می‌شوند و کامل می‌گردند. میراثی که هر نسل آن را همچون ودیعه‌ای گرانبها و امانتی مقدس به ارث می‌برد تا آن را به دست نسل بعدی برساند؛ میراثی است با نشانه‌های آشکار عمل مناسب خود که نه تنها بی‌تغییر نمی‌ماند، بلکه وسعت می‌یابد و خلوص پیدا می‌کند. در این میراث، چه خوب و چه بد، باور هر انسانی که با هموعان خود سخن می‌گوید شنیده می‌شود. این که ما در آفرینش جهانی که نسل آینده در آن زندگی خواهد کرد سهم داریم، امتیازی عظیم و مسئولیتی دهشتناک است.^۱

کلیفورد معتقد است که بخشی از میراث باور ما عبارت از تمایل به آزمایش یا خودداری از آزمایش باورها از طریق بررسی بینه است. اگر بی‌آن که بینه را دقیقاً بررسی کنیم، باورهای به ظاهر بی‌اهمیت یا خصوصی را بپذیریم، ممکن است ساده‌لوحی فزاینده‌ای را به نسل‌های بعدی انتقال دهیم. ممکن است باورهای خود ما پیامدهای وخیمی نداشته باشند، اما ممکن است نوادگان ما با همین ساده‌لوحی فزاینده به پذیرش پیاپی باورهایی مهم‌تر بر اساس بینه ناکافی متمایل شوند. سرانجام، این باورها به عمل‌هایی منجر خواهند شد که ممکن است پیامدهای وخیمی به دنبال داشته باشند.

با توجه به این ارتباط عمیق میان باور و عمل، کلیفورد از اخلاق باور دفاع می‌کند. درست همان‌طور که ما در مورد عمل‌های خود وظیفه‌هایی داریم، به همین ترتیب در مورد باورهایمان نیز وظیفه‌هایی داریم. باورهای ما از ویژگی درست یا نادرست برخوردارند؛ باورهای ما، همچون عمل‌های ما، تحت تأثیر مجموعه‌ای از وظیفه‌ها هستند. البته ممکن است این وظیفه‌ها نقض شوند، درست همان‌طور که ممکن است کسی هر وظیفه دیگر خود را نقض کند. اما ما باید همان‌طور که از قاتل یا زناکار نفرت داریم، از نقض وظیفه‌هایمان در مورد

1. Ibid, 342-343.

باورهایمان بیزار باشیم. به فحوای عیب‌جویانه و تقریباً پرهیزکارانه کلیفورد که مبتنی بر کتاب مقدس است توجه کنید:

آسیبی که از ساده‌لوحی به انسان می‌رسد، منحصر به پرورش شخصیت ساده‌لوحانه در دیگران و تأیید باورهای کاذب نیست. بی‌دقتی همیشگی در مورد آنچه خود به آن باور دارم، به بی‌دقتی همیشگی دیگران در مورد صدق آنچه به من می‌گویند منتهی می‌گردد. فقط اگر انسان به صدق در ذهن خود و در ذهن دیگران ارج بنهد، می‌تواند از آن با دیگری سخن گوید. اما زمانی که من به صدق در ذهن خودم بی‌اعتنا باشم، زمانی که به چیزهایی باور داشته باشم چون دلم می‌خواهد یا برای این که آرامش‌بخش و دل‌انگیز است، چگونه ممکن است دوستم به آن‌ها ارج بنهد؟ آیا زمانی که هیچ صلیحی وجود ندارد، او باید بر سر من فریاد بکشد: «صلح؟» من با چنین روندی خود را با فضایی مملو از دروغ و فریب احاطه خواهم کرد و به زندگی در همین فضا ناگزیر خواهم بود. ممکن است از این که من اطرافیانم را برای فریب دادن آماده ساخته‌ام، اگرچه برای خودم که از تخیل‌های شیرین و دروغ‌های دوست‌داشتنی قصری رؤیایی ساخته‌ام چندان اهمیت نداشته باشد؛ اما برای بشر اهمیت فراوانی دارد. انسان ساده‌لوح پدر دروغ‌گویی و فریبکاری است؛ وی در آغوش خانواده دروغگو و فریبکار زندگی می‌کند و اگر درست مثل آن‌ها شود جای شگفتی نیست. وظیفه‌های ما چنان با یکدیگر پیوند دارند که هر کس باید کل قانون را رعایت کند، و اگر در یک مورد تخطی نماید، در برابر همه آن مقصر خواهد بود.^۱

به خاطر آسیبی که از سر ساده‌لوحی پدید می‌آید، وظیفه‌هایی که بر باورهای ما حاکمند، به نوعی از وظیفه‌های عام اخلاقی ما هستند. وظیفه ما در مورد باور چیست؟ وظیفه ما چیزی است که من آن را **دستورالعمل کلیفورد**^۲ می‌نامم: «خلاصه آن است که: باور داشتن به چیزی بر اساس بینه ناکافی، همیشه، همه جا و برای همه کس اشتباه است.»^۳

1. Ibid, 345-346.

2. Clifford's Maxim

3. Ibid, 346.

اگر فردی دستورالعمل کلیفورد را نقض کند در قبال انسانیت گناهکار خواهد بود؛ زیرا بی‌اعتنا به وظیفه‌هایش با انسان رفتار کرده است. از آن جا که انسان به اجتناب از چنین خطاهایی ملزم است، باید تمام باورهایش را در محکمه عقل بیازماید. هرگز نباید تردیدها را سرکوب کرد مگر این‌که بینه حکم کند. اگر کسی بینه کافی برای باورهایش نداشته باشد، باید از تعهد به آن امتناع ورزد. چنانچه فردی برای تأمل در مورد بینه و توجه به دلیل‌های اثبات یا رد فرصت نداشته باشد، در این صورت کلیفورد می‌گوید «وی نباید فرصتی برای باورکردن داشته باشد».^۱

در آن زمان مفهوم‌های دستورالعمل کلیفورد در مورد باور دینی امری واضح تلقی می‌شد، و از آن زمان شرح‌های زیادی در مورد آن داده شده است.^۲ استدلال کلیفورد آشکارا تأیید جدی بینه‌جویی است: باور به خدا بدون بینه کافی یا دلیل، نامعقول یا غیرمنطقی است. به علاوه، وی این را نیز تأکید می‌کرد که بینه کافی یا دلیلی که باور به خدا را تأیید کند وجود ندارد. رأی کلیفورد در مورد عقلانیت باور دینی در صورت نبود بینه روشن است: انسان باید از باور به خدا خودداری نماید. می‌توان بینه‌جویی کلیفورد را تأیید لادری‌گرایی به عنوان تنها موضع از نظر عقلی قابل توجهی^۳ که می‌توان در مورد باور به خدا اتخاذ کرد تلقی نمود، و موضعی غیر از این را به معنای نقض وظیفه‌های انسان در قبال انسانیت دانست.

۳. ویلیام جیمز: اراده باور کردن

اولین و قوی‌ترین منتقد کلیفورد، ویلیام جیمز، فیلسوف امریکایی بود. جیمز به

1. Ibid, 347.

۲. برای مثال ← بحث‌های مایکل اسکریون و آنتونی فلو در: "Reason and Belief in God" in Plantinga and Wolterstorff (eds.), 1983, *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 24-39.

3. intellectually respectable

درستی توجه داشت که در روزگار وی متعهد بودن به بینه‌جویی محض کلیفوردی، برای باور دینی زیان‌آور است. فلسفه تجربه‌گرای خود او، تا حدی، در دفاع از باور دینی در برابر تأثیر زیان‌آور عصر روشنگری بسط یافت. وی در پی آن بود که ذهن لادری‌گرای مدرن را به سوی تمام چیزهای تجربی بگشاید، انسان باید نه تنها تجربه حسی^۱ بلکه تجربه خدا^۲ را نیز تصدیق نماید. جیمز با ارزیابی رایج دلیل‌های خدا باوری مبنی بر این که آن‌ها برای حل و فصل عقلانیت باور دینی ناکافی‌اند موافق بود. از این رو، ناگزیر بود برای دفاع از عقلانیت باور دینی، دستورالعمل کلیفورد را که در صورت نبود چنین بینه‌ای مانع از باور کردن به شیوه‌ای عقلانی می‌شود رد کند. بنابراین، هدف جیمز در دفاع محکم و کلاسیک خود از باور دینی در مقاله «اراده باور کردن»^۳، شخص کلیفورد است که جیمز او را «کودک دوست‌داشتنی و سرکش قرن نوزدهم» می‌نامید. دستورالعمل کلیفورد بیان‌کننده این است که باور داشتن به هر چیزی بدون بینه کافی اشتباه است. اگر از دستورالعمل کلیفورد به صورت تمام و کمال تبعیت کنیم، ممکن است خیال کنیم که مجموعه باورهایمان در واقع ساده و ابتدایی هستند. ما ناچار خواهیم بود از تمام باورهایی که بینه آن‌ها کمتر از حد کافی است، که در مورد اغلب ما شامل بسیاری از باورها خواهد بود، دست بکشیم. راهبرد جیمز آن است که نارسایی‌های تبیین کلیفورد را از ماهیت باور برملا سازد و معیار مناسب‌تری عرضه کند که با آن فرضیه دینی^۴ به طور پسندیده‌ای پیش رود.

جیمز مقاله‌اش را با بحث در مورد تخییرها، یعنی تصمیم‌گیری بین دو فرضیه، آغاز می‌کند. فرضیه ممکن است ۱ زنده یا مرده، ۲ اجتناب‌ناپذیر یا اجتناب‌پذیر و ۳ خطر یا بی‌اهمیت باشد. فرضیه زنده^۵ باید برای کسانی که عرضه می‌شود نوعی جاذبه داشته باشد. این فرضیه باید یک امکان حقیقی تلقی

1. sensory experience

2. experience of the divine

3. William James, 1956, *The Will to Believe*, New York: Dover, 1-31.

از این به بعد به این اثر با علامت اختصاری WTB ارجاع داده می‌شود.

4. religious hypothesis

5. living hypothesis

گردد و جرقه‌ای در ذهن انسان ایجاد کند. فرضیه‌های زنده و مرده تحت‌تأثیر پیش‌زمینه‌های فرهنگی انسان هستند. اگر شما یکی از طرفداران پرشور موسیقی کلاسیک باشید که در اواسط دههٔ چهل در سنین کودکی بودید، هیچ جاذبه‌ای در این فرضیه نخواهید یافت که بیتل‌ها^۱ بهترین گروه موسیقی راک آند رُل^۲ در همهٔ دوران‌ها هستند. برای شما تأخیر در پذیرفتن این فرضیه زنده نیست. به همین ترتیب، نوجوان عادی امروز قادر نخواهد بود که در خود اشتیاق زیادی به این بحث ایجاد کند که موتسارت^۳ آهنگسازی چیره‌تر از بتهوون بود. برای وی نیز تأخیر در پذیرفتن این فرضیه زنده نیست. مثالِ جیمز برای فرضیهٔ مرده^۴، باور داشتن به [حضرت] مهدی است که ممکن است برای عرب [مسلمان] نوعی جاذبه داشته باشد و برای او فرضیه‌ای زنده باشد. به توصیف پویای جیمز از فرضیهٔ مرده توجه کنید: «اگر از شما بخواهم که به [حضرت] مهدی ایمان بیاورید، این مفهوم هیچ ارتباط مهیجی با طبیعت شما برقرار نمی‌کند، یعنی اصلاً به هیچ اعتباری برای شما جذاب نمی‌گردد. این باور به منزلهٔ یک فرضیه کاملاً مرده است.»^۵ از سوی دیگر، برای اغلب متفکران غربی، باور داشتن به این‌که عیسی مسیح پسر خداست یک تأخیر زنده است (گرچه بسیاری آن را رد می‌کنند).

جیمز می‌گوید، مرده یا زنده بودن یک فرضیه با ارادهٔ فرد به عمل سنجیده می‌شود. از نظر جیمز نیز همچون کلیفورد، باور و عمل عمیقاً با یکدیگر مرتبطند، اما این معنا از نظر جیمز، آن‌چنان‌که خواهیم دید، کاملاً متفاوت از معنای مورد نظر کلیفورد است. تأخیر زنده تأخیری است که در آن هر دو فرضیه زنده باشند. تأخیر در باور داشتن به این‌که [حضرت] مهدی، تجسم خدا هست یا نیست، برای اغلب ما تأخیری زنده نیست. اما «لادری‌گرا یا مسیحی بودن» یقیناً برای اغلب ما در جهان غرب تأخیری زنده است. تأخیر در لادری‌گرایی و باور مسیحی برای ما زنده است، زیرا خود این فرضیه‌ها هر دو زنده‌اند.

1. Beatles

2. rock and roll

3. Mozart

4. dead hypothesis

5. WTB, 2.

دوم آن که اگر اجتناب از تأیید یکی از فرضیه‌های مورد نظر ممکن نباشد، آن تخییر تخییری اجتناب‌ناپذیر^۱ خواهد بود. اما تخییر اجتناب‌پذیر^۲ تخییری است که انسان در آن مجبور نیست حتماً یکی از فرضیه‌ها را انتخاب کند. مثال جیمز برای تخییر اجتناب‌پذیر عبارتست از تخییر در بیرون رفتن همراه با چتر و یا بدون چتر. می‌توان از هر دو فرضیه اجتناب کرد، یعنی اصلاً بیرون نرفت. همچنین می‌توان از این دو فرضیه که «یا بیتل‌ها بهترین گروه است یا تاکنینگ هِدز^۳»، بدون گرایش به هیچ‌کدام اجتناب کرد (ممکن است کسی گروه سومی را تأیید کند و یا بر این عقیده باشد که تمام گروه‌های راک نفرت‌انگیزند). این مثال جیمز که «نظریهٔ مرا یا صادق بدان و یا کاذب»، تخییری اجتناب‌پذیر است؛ زیرا کسی می‌تواند به سادگی از قضاوت دربارهٔ این نظریه خودداری کند. اگر قضیهٔ فوق را اندکی متفاوت بیان کنیم، تخییر اجتناب‌ناپذیری به دست خواهیم آورد: قضیهٔ «نظریهٔ مرا به منزلهٔ نظریه‌ای صادق یا تأییدکن و یا تأیید نکن» را در نظر بگیرید. در این جا هیچ امکانی برای خروج از این تخییر وجود ندارد. می‌توانیم برای بحث از عقلانیت باور دینی، تخییر «یا خدا باور باش یا غیر خدا باور» را تخییری اجتناب‌ناپذیر تلقی کنیم. انسان باید به یکی از این دو گزینه معتقد شود. سوم آن که تخییری خطیر^۴ خواهد بود که اهمیت طرفین آن زیاد باشد، و فرصتی را که تنها یک بار در زندگی اتفاق می‌افتد برای فرد فراهم آورد. اما اگر اهمیت طرفین آن ناچیز باشد و فرصت به سهولت و به طور مکرر در دست باشد، این تخییر بی‌اهمیت^۵ خواهد بود. مثال جیمز برای تخییر خطیر عبارتست از فرصت رفتن به قطب شمال که ممکن است در تمام عمر دیگر هیچ‌وقت چنین شانس به انسان رو نکند، و به قول جیمز با این تخییر به انسان پیشنهاد می‌شود که «به نوعی از جاودانگی در قطب شمال» دست یابد. اما اگر تخییر بی‌نظیر نباشد و اهمیت طرفین آن ناچیز باشد، در این صورت این تخییر بی‌اهمیت خواهد بود. مثال‌های جیمز برای تخییرهای بی‌اهمیت، تخییرهایی است که در علم وجود

1. forced option
3. Talking Heads
5. trivial option

2. avoidable option
4. momentous option

دارد. این که آیا مرکز جهان خورشید است یا زمین کاملاً بی‌اهمیت است (البته این تخییر در حکم تخییری علمی یا دینی می‌تواند پیامدهای مهمی داشته باشد)، یا این که آیا سیارهٔ مشتری دارای هفت ماه است یا خیر، و آیا بیش از هشت نوع ذره‌های زیر اتمی وجود دارد یا خیر و غیره.

جیمز با فرض این مطالب، تمایز دیگری را مطرح می‌کند که مابقی استدلالش بر اساس آن پیش می‌رود. تخییر واقعی^۱ تخییری است که زنده، اجتناب‌ناپذیر و خطیر باشد. اکنون اجازه دهید به اصل مقالهٔ جیمز نظر کنیم. وی از آنچه من آن را نظریهٔ جیمز می‌نامم این گونه دفاع می‌کند:

هرگاه تخییری واقعی پیش روی ما باشد که نظر به ماهیت آن نتوان با دلیل‌های عقلانی^۲ گزینه‌ای را انتخاب نمود، نه تنها از نظر قانونی ممکن است بلکه باید طبع شورمند ما گزینه‌ای را در بین قضیه‌ها انتخاب کند. زیرا در چنین شرایطی گفتن این که: «انتخاب نکن بلکه این سؤال را بدون پاسخ رها کن»، خود تصمیمی شورمندانه - دقیقاً شبیه انتخاب آری یا نه - و همراه با همان خطر از دست دادن حقیقت است.^۳

نظریهٔ جیمز دفاع از این عقیده است که ممکن است انسان این حق تام را داشته باشد که با نبود بینهٔ کافی باور پیدا کند.^۴

اکنون می‌توان به شرح نظریهٔ جیمز پرداخت. در وهلهٔ اول توجه داشته باشید که نظریهٔ جیمز در مورد تمامی باورها به کار نمی‌رود. انسان حق ندارد دربارهٔ هر باوری انتخابی شورمندانه داشته باشد؛ بلکه جیمز این حق را تنها به تخییرهای واقعی منحصر می‌کند: تخییرهایی که زنده، اجتناب‌ناپذیر و خطیرند. اگر تخییری تخییر واقعی نباشد، انسان ملزم نیست نظریهٔ جیمز را به کار بندد. بهترین مثال برای تخییرهای غیر واقعی، تصمیم‌گیری در مسئله‌های علمی است

1. genuine option

2. intellectual grounds

3. Ibid, 11.

۴. وی در اثر خود، پراگماتیسم (Pragmatism)، بیان می‌کند که می‌بایست عنوان این مقاله را «حق باورداشتن» می‌گذاشت.

که تخییر در آن اجتناب‌ناپذیر نیست؛ چون ممکن است انسان به مدت نامحدودی از داوری در مورد آن امتناع ورزد. به علاوه، چنین تخییری خطیر نیز نیست، یعنی انسان می‌تواند بی‌آن که مجازات شود از داوری درباره آن سر باز زند (همان‌طور که اشاره کرده‌ایم، این که آیا نظریه تکنونیک صفحه‌ای در زمین‌شناسی در مورد جابه‌جایی قاره‌ای صادق است یا خیر و یا این که زاویه تابش پرتو نور بازوویه انعکاس برابر است یا خیر و غیره، تفاوت چندانی ندارد). همان گونه که جیمز می‌گوید:

در جایی که تخییر در از دست دادن حقیقت و به دست آوردن آن خطیر نباشد، می‌توان شانس به دست آوردن حقیقت را از دست داد؛ و به هر حال خود را با تصمیم نگرفتن تا وقت آشکار شدن بینۀ عینی^۱ از باور داشتن به امر کاذب مصون داشت. تقریباً همیشه در پرسش‌های علمی این گونه است، و حتی به طور کلی در امور بشری به ندرت نیاز به عمل کردن آن قدر ضروری می‌شود که عمل کردن طبق باور کاذب بهتر از باور نداشتن باشد... از این رو، اگر چنان است که ما باید از اشتباه‌ها پرهیزیم، رویکرد شکاکانه معتدل^۲ رویکرد کاملاً خردمندانه‌ای خواهد بود.^۳

بنابراین، باید در مسئله‌های علمی و نظیر آن یعنی در تخییرهای غیر واقعی، دستورالعمل کلیفورد و تناسب باور با بینۀ را به کار گرفت. اگر بینۀ کافی وجود نداشته باشد، باید در تخییرهای غیر واقعی از باور خودداری ورزید. ممکن است بینش جیمز چنین باشد که دستورالعمل کلیفورد در آزمایشگاه‌های دانشمندان کاملاً خوب عمل کند و دانشمندان باید از آن پیروی کنند، اما این شعار درباره سایر باورها حقیرانه شکست می‌خورد. دانشمند از آن جهت که دانشمند است باید دستورالعمل کلیفورد را به کار گیرد. اما یقیناً این اغراق و زیاده‌روی است. از نظر جیمز، این ادعا مثل آن است که فرض کنیم دانشمند از آن جهت که دانشمند است، هرگز به تحصیل حقیقت علاقه‌مند نیست، بلکه صرفاً به اجتناب از اشتباه

1. objective evidence

2. attitude of sceptical balance

3. Ibid, 19-20

علاقه دارد! باور داشتن به این که دانشمندان از آن جهت که دانشمندند، هرگز در مورد باورها فراتر از بینه‌فعالاً در دسترس خطر نمی‌کنند دشوار است. معمولاً دانشمندان در طول دوران پژوهش یا فعالیت در مورد باورهایی که می‌دانند با بینه موجود قابل تأیید نیستند خطر می‌کنند.

از این گذشته، توجه به این نکته اهمیت دارد که نظریهٔ جیمز در مورد هر تخییر واقعی نیز قابل اطلاق نیست. جیمز حق تخییر شورمندانه را به آن تخییرهای واقعی محدود می‌کند که با دلیل‌های عقلانی نمی‌توان در مورد آن تصمیم گرفت. احتمالاً جیمز بر این باور است که اگر بتوان در تخییری واقعی با دلیل‌های عقلانی تصمیم گرفت، باید فرضیه‌ای را پذیرفت که بینه یا دلیل آن را بهتر تأیید می‌کند. مثلاً اگر دلیل جهان‌شناختی برای اثبات وجود خدا درست باشد، انسان بایستی با بینه موافقت کند و باور داشتن به وجود خدا وظیفهٔ عقلانی وی خواهد بود. یا اگر دلیل از راه شر درست باشد، انسان مجبور خواهد بود از این بینه پیروی نماید؛ و ملاحظه‌های عقلانی^۱، او را به عدم باور به خدا ملزم می‌کند. اما جیمز بر این باور است که برهان‌های خداباوری و نیز برهان‌های نقض خداباوری ناکافی‌اند، و از این رو با دلیل‌های عقلانی نمی‌توان در مورد عقلانیت وجود خدا تصمیم گرفت.

جیمز بر آن است که اگر تخییری واقعی وجود داشته باشد که با دلیل‌های عقلانی نتوان در مورد آن تصمیم گرفت، از نظر قانونی ممکن است - در واقع ضرورت دارد - که طبع شورمند انسان در مورد آن تصمیم بگیرد. مجدداً توجه به این نکته اهمیت دارد که جیمز صرفاً تخییرهای واقعی را در نظر دارد؛ اگر تخییر واقعی اجتناب‌ناپذیر باشد، باید در مورد آن تصمیم گرفت و جز آن راهی ندارد. با این فرض که انسان مجبور است تصمیم بگیرد و نمی‌توان با دلیل‌های عقلانی تصمیم گرفت، پس چگونه می‌توان تصمیم گرفت؟ جیمز می‌گوید این تخییر تخییری شورمندانه خواهد بود؛ به علاوه، انسان در این مورد این حق را دارد^۲ که تخییری شورمندانه انجام دهد. از چه راه دیگری می‌توان

تصمیم گرفت؟ یقیناً جیمز در این جا اصل «باید مستلزم می‌تواند است» را به کار می‌گیرد. انسان در مورد آنچه نمی‌تواند انجام دهد وظیفه‌ای ندارد. از آن جا که انسان نمی‌تواند دستورالعمل کلیفورده را در مورد تخییری واقعی که تصمیم گرفتن در مورد آن با دلیل‌های عقلانی میسر نیست اجرا کند، بدین ترتیب به اجرای دستورالعمل کلیفورده ملزم نخواهد بود. به علاوه، بهترین کاری که در این مورد می‌توان با باورهای خود انجام داد، التزام به اموری غیر از دلیل و بینه است. از این رو، التزام انسان به ملاحظه‌های پرشور کاملاً در قلمرو حقوق عقلانی^۱ اوست.

راهبرد بدیع جیمز در این مسئله این است که نشان دهد خود کلیفورده نادانسته انتخابی شورمندانه کرده است. جیمز تشخیص می‌دهد که دو راه ممکن برای دست یافتن به حقیقت و اجتناب از خطا وجود دارد. راه نخست که راه مورد ترجیح جیمز است، عبارتست از «به دنبال حقیقت رفتن در مرتبه نخست و اجتناب از خطا در مرتبه دوم».^۲ راه دوم، راه کلیفورده، عبارتست از: اجتناب از خطا در مرتبه نخست و دستیابی به حقیقت در مرتبه دوم. مخالفت جیمز با کلیفورده آشکار است:

توصیه کلیفورده... شبیه توصیه ژنرالی است که به سربازانش اطلاع می‌دهد وارد نشدن در صحنه نبرد و درگیری از احتمال خطر یک جراحت جزئی بهتر است. بر این اساس نه غلبه بر دشمنان حاصل می‌شود و نه سلطه بر طبیعت. یقیناً خطاهای ما خطاهایی بسیار جدی و خطرناک نیستند. در جهانی که مطمئنیم به رغم تمامی احتیاط‌ها باز هم مرتکب چنین خطاهایی می‌شویم، به نظر می‌رسد نوعی سبکبالی روح مفیدتر از نگرانی فراوان از ارتکاب به خطاست.^۳

اگر کسی به طور جدی دستورالعمل کلیفورده را دنبال کند و تنها آن باورهای را

1. intellectual rights

2. WTB, 18.

3. Ibid, 19.

بپذیرد که بینه‌ای قوی^۱ برای آن‌ها دارد، در این صورت باورهای بسیار اندکی خواهد داشت. کلیفورد از دستیابی به باورهای کاذب بیش از اندازه هراس دارد. اگر فردی به دستورالعمل کلیفورد عمل نماید و آنچنان که کلیفورد امر می‌کند توجه سختگیرانه‌ای به بینه و دلیل مبذول دارد، به سختی باور پیدا خواهد کرد. در صورتی که انسان موفق شود از باورهای کاذب اجتناب کند، باورهای صادق بسیار اندکی خواهد داشت. از سوی دیگر، اگر کسی از نظریهٔ جیمز پیروی نکند و در برخی موردها باورها را با نبود بینه بپذیرد، باورهای بسیار بیشتری از باورهای کلیفورد خواهد داشت. شخص طرفدار جیمز^۲ در مقایسه با شخص طرفدار کلیفورد^۳ از مزیت‌های باور داشتن و عمل کردن به باورهای صادق بسیار بیشتری برخوردار خواهد بود. اما بهایی وجود دارد که باید پرداخته شود: شخص طرفدار جیمز ممکن است باورهای کاذب زیادی را بپذیرد.

بینش تعیین‌کنندهٔ جیمز این است که شخص طرفدار کلیفورد درست مانند شخص معتقد به خدا، انتخاب شورمندانه‌ای انجام داده است: «بنابراین شک‌گرایی اجتناب از انتخاب نیست، بلکه خود انتخاب نوع خاصی از خطر کردن است. خطر از دست دادن حقیقت بهتر از امکان خطاست؛ این درست همان عنصر و توکنندهٔ ایمان شماس است. کلیفورد نیز همچون شخص معتقد به خدا، فعالانه در حال بازی قمار خویش است...»^۴ شخص لادری‌گرایی که تصمیم نمی‌گیرد بلکه انتخاب می‌کند که مسئله را همچنان مسکوت گذارد، این انتخاب پرشور را انجام داده است که از قانون‌های جست‌وجوی حقیقت کلیفورد پیروی کند. تخییر واقعی در دو گزینهٔ بینه‌جویی تنگ‌نظرانهٔ کلیفوردی و تجربه‌گرایی^۵ آزادی‌خواهانه^۶ جیمزی، خود انتخابی پرشور است. همچنان که جیمز اذعان می‌دارد، شخص طرفدار کلیفورد خطر بزرگی می‌کند؛ خطر از دست دادن حقیقت.

من فکر می‌کنم جیمز در نظر دارد فرضیه‌اش در درجهٔ اول در مورد اصولی به

1. good evidence

2. Jamesian

3. Cliffordian

4. Ibid, 26.

5. empiricism

6. libertarian

کار رود که بر باورهای انسان حاکم است، و فقط در درجهٔ دوم در مورد باور به خدا به کار گرفته شود. وی از حق باور داشتن بر اساس دلیل‌های شورمندانه^۱ در هر تخییر واقعی که نتوان با دلیل‌های عقلانی تصمیم گرفت دفاع می‌کند. یعنی تلاش می‌کند تا قانون‌های جست‌وجوی حقیقت کلیفورد را که بر وظیفه‌های عقلانی انسان حاکم است ابطال نماید. آنچه وی نشان داده این است که شخص طرفدار کلیفورد خود دستورالعمل کلیفورد را ناسازگارانه می‌پذیرد، خود پذیرش دستورالعمل کلیفورد از نظر وی انتخابی شورمندانه است. جیمز می‌گوید: «علم خود زمانی که تعیین می‌کند درک نامتناهی حقیقت و تصحیح باور کاذب خیر متعالی بشر است، به قلب خویش مراجعه می‌کند».^۲ جیمز با فرض این که تخییر در تجربه‌گرایی جیمزی و شک‌گرایی کلیفوردی انتخابی شورمندانه است، معتقد است که هر شخص این حق عقلانی را دارد که خود را به هر کدام که بخواهد متعهد سازد. انسان این حق را دارد که طرفدار کلیفورد باشد و یا طرفدار جیمز، اما باید توجه داشته باشد که هر انتخابی که بکند انتخابی شورمندانه خواهد بود. منظور جیمز از انتخاب شورمندانه چیست؟ انتخاب شورمندانه تصمیم اراده است که بر اساس بینه یا دلیل اتخاذ نمی‌شود. انتخاب شورمندانه^۳، ملاحظهٔ هزینه‌ها و سودها بر اساس فایده‌های مورد انتظار است. این انتخاب، شکلی از انتخاب عقلانی به هنگام شک و عدم قطعیت است، جایی که انسان بر حسب ملاحظهٔ ریسک‌های موجود در پی عقلانی بودن است. جیمز معتقد است با فرض این که نمی‌توان در مورد انتخابی دینی با دلیل تصمیم گرفت، هر شخص این حق را دارد که بر حسب ریسک‌ها انتخاب شورمندانه‌ای انجام دهد: «من خود نمی‌توانم برهانی بیابم؛ در جایی که سهم خودم آن قدر اهمیت دارد که حق انتخاب ریسک خاص خود را در اختیارم قرار می‌دهد، واقعاً از اطاعت حکم دانشمند و تقلید از انتخاب او امتناع می‌کنم».^۴

تا این جا جیمز استدلال کرده است که چیز خاصی وجود ندارد که بینه‌جویی کلیفوردی را توجیه کند، هر چند ممکن است کسی با انتخابی شورمندانه این را

1. *passional grounds*2. *Ibid*, 22.3. *passional decision*4. *Ibid*, 27.

بخواهد که کلیفوردی باشد. به علاوه، شخص طرفدار کلیفورد این حق را ندارد که از همه انتظار داشته باشد تا ریسک‌ها را به شیوه‌ی محاسبه کنند. در هر حال، تا این جا چیز زیادی گفته نشده است که کفه‌ترازو را به نفع کلیفورد یا جیمز سنگین نماید. اما باقی‌مانده‌ی مقاله جیمز می‌کوشد اثبات کند که اگر همه چیز در نظر گرفته شود، بینه‌جویی کلیفوردی ناقص خواهد بود.

استدلال جیمز با خاطر نشان کردن عرصه‌هایی که در آن بینه‌جویی کاملاً شکست می‌خورد به پیش می‌رود. وی نخست یادآوری می‌کند که مسئله‌های اخلاقی به ندرت منتظر دلیل یا بینه می‌مانند. فرض کنید مادر شما دچار نمونه لاعلاج و بسیار دردناکی از سرطان است و شما با این تخییر وحشتناک مواجه هستید: کشتن وی از روی ترحم^۱ یا روا دانستن این که وی تا زمانی که مرگ طبیعی‌اش فرا برسد رنج بکشد. یقیناً تخییر در قطع یا عدم قطع حیات وی تخییر واقعی و به وضوح اجتناب‌ناپذیری است. دوباره فرض کنید که شما شخص کلیفوردی بسیار پرشوری هستید و می‌خواهید بر اساس بینه تصمیم بگیرید. بنابراین، دوره‌ای شبانه را با اخلاقیات، سخن گفتن با کشیشان مسیحی^۲، خاخام‌های یهودی^۳، پوچ‌گرایان^۴ و مطالعه آثار ارسطو، جان استوارت میل^۵ و آین رَند^۶ می‌گذرانید. در همین فاصله، مادر شما به علت‌های طبیعی می‌میرد. از آن جا که شما با جست‌وجوی قاطع خود به دنبال برهانی خدشه‌ناپذیر بر درستی یا نادرستی کشتن از روی ترحم بودید، به خاطر نبود برهان، در واقع گزینه‌ی عدم قطع حیات وی را انتخاب کرده‌اید. شما با امتناع از باورداشتن به کشتن از روی ترحم، به این علت که هنوز دلیل درستی آن را به اثبات نرسانده، عملاً باز هم بدون دلیل کافی گزینه‌ی دیگری را محقق ساخته‌اید. به همین ترتیب در جدی‌ترین مسئله‌های اخلاقی انتخاب نکردن به معنای انتخاب کردن است. با فرض این که انتخاب‌های اخلاقی نوعاً مقتضی تصمیم فوری‌اند، شخص بینه‌جو نخواهد توانست از انتخاب شورمندانه اجتناب ورزد.

1. euthanasia

3. rabbis

5. John Stewart Mill

2. pastors

4. nihilists

6. Ayn Rand

دوم آن که بینه‌جویی در مورد رابطه‌های شخصی نامناسب است. جیمز این موضوع را چنین بیان می‌کند:

اکنون توجه خویش را از این پرسش‌های گسترده در مورد خیر برمی‌گیریم و به نوع خاصی از پرسش‌ها در مورد واقعیت، پرسش‌هایی مربوط به رابطه‌های شخصی و ذهنی میان انسان‌ها، معطوف می‌سازیم. مثلاً، آیا تو مرا دوست داری یا خیر؟ این که آیا تو مرا دوست داری یا نه در مورد‌های بی‌شمار به این مسئله بستگی دارد که آیا من با تو سازش دارم یا خیر، آیا مایلم فرض کنم که تو باید مرا دوست داشته باشی یا خیر، و اعتماد و امید خود را به تو نشان می‌دهم یا خیر.^۱

بینه‌جوی متعصب بودن در رابطه‌های انسانی، انحراف به شمار می‌رود. تعلل و مسامحه نسجیده انسان در داوری درباره اشخاص دیگر – یعنی برای اثبات ارزشمندی یا خوبی آن‌ها یا چیزی نظیر آن منتظر بینه بودن – یقیناً برای هدف مطلوب رابطه‌های شخصی صمیمی زیان‌آور خواهد بود. در رابطه‌های انسانی، تمایل به باورداشتن با نبود بینۀ قانع‌کننده، محتمل‌تر است که رابطه شخصی سالمی ایجاد کند. همان‌طور که جیمز به درستی اشاره می‌کند، «در این جا علاقه به نوع خاصی از حقیقت، موجب وجود آن می‌شود...»^۲ ایمان ما به اشخاص دیگر یعنی اعتماد ما به این که آن‌ها همان‌گونه که انتظار داریم رفتار خواهند کرد، اغلب کمک می‌کند تا همان انتظار محقق شود. جیمز با مناسب بودن بینه‌جویی در موضوع‌هایی از این قبیل مخالفت می‌کند: «و در آن جا که ایمان به حقیقتی می‌تواند به آفرینش همان حقیقت کمک رساند، منطق احمقانه‌ای وجود دارد که می‌گوید برای موجود عاقل «پایین‌ترین نوع جاودانگی آن است که ایمان از بینۀ علمی^۳ پیشی بگیرد. با وجود این، منطقی که مطلق‌گرایان علمی^۴ ما ادعا می‌کنند که با آن زندگی ما را سامان می‌بخشد این‌گونه است.»^۵ بنابراین، جیمز

1. *WTB*, 23.

2. *Ibid*, 24.

3. scientific evidence

4. scientific absolutists

5. *Ibid*, 25.

برخلاف بینه‌جویی استدلال می‌کند که اگر انسان در قلمرو رابطه‌های شخصی، حقیقت‌ها را با نبود بینه یا فراتر از آن بپذیرد، در محدوده حقوق عقلانی خویش گام برداشته است.

نکته آخر این که جیمز معتقد است تجربه‌گرایی جیمزی در رویکرد خود به عقلانیت باور دینی از بینه‌جویی بهتر است. جیمز فرضیه دینی را شامل این دو تصدیق می‌داند: ۱. «بهترین چیزها چیزهایی هستند که دائمی‌تر باشند»، و ۲. «اکنون عاقلانه‌تر آن است که باور کنیم تصدیق نخست صادق است». ^۱ جیمز برای این که دیدگاه‌های مختلفی را که در این جا در مورد عقلانیت باورهای مرتبط با اخلاق و رابطه‌های شخصی جمع‌آوری کرده است با هم متحد سازد، این توصیف نسبتاً مبهم را از فرضیه دینی عرضه می‌کند. درک وی از فرضیه دینی اساساً قابل ارزشیابی است، و از این رو می‌توان آن را تا حدی نوعی فرضیه اخلاقی دانست (او می‌گوید: راه بهتری برای نگاه کردن به زندگی وجود دارد). فرضیه‌های اخلاقی از نوع چیزهایی نیستند که بتوان آن‌ها را اثبات کرد. «علم می‌تواند به ما بگوید که چه چیز وجود دارد، اما برای مقایسه ارزش‌ها یعنی هم چیزهایی که وجود دارد و هم چیزهایی که وجود ندارد؛ باید به جای علم به آنچه پاسکال آن را دل ما می‌خواند مراجعه نمود». ^۲ درست همان‌گونه که تعلیق دستورالعمل کلیفورد در مسئله‌های دینی قابل پذیرش است، در مسئله‌های اخلاقی نیز چنین است.

جیمز فرضیه دینی را نیز نوعی از رابطه‌های شخصی به شمار می‌آورد: «جنبه کامل‌تر و ازلی‌تر جهان در ادیان ما به گونه‌ای که صورت شخصی دارد نشان داده می‌شود. اگر ما دیندار باشیم جهان دیگر برای ما فقط «آن» نیست، بلکه «تو» خواهد بود؛ و هر ارتباطی که میان شخصی با شخص دیگر ممکن است وجود داشته باشد در این جا نیز ممکن خواهد بود». ^۳ انسان می‌تواند با فرضیه دینی بهترین صلح و سازش را داشته باشد، همان‌طور که در رابطه‌های شخصی انسانی‌اش این‌گونه است. در این جا میزان ریسک بسیار بالاست و جیمز بر این

1. Ibid, 25-26.

2. Ibid, 22.

3. Ibid, 27-28.

باور است که شخص لادری گرا «که... خود را در منطقی بودن تظاهراُمیزی حبس می‌کند و می‌کوشد که خدایان تشخیص او را خواه‌ناخواه قبول کنند و یا اصلاً قبول نکنند، ممکن است برای همیشه تنها فرصت آشنا شدن با خدایان را از دست بدهد».^۱ آنچه ما با آن مواجهیم صرف فرضیه دینی نیست، بلکه شخصی است که در جست‌وجوی برقراری ارتباط است. از این رو بینه‌جویی در این مورد همچون رابطه‌های شخصی، در بهترین حالت نامربوط و در بدترین حالت نادرست است. جیمز نتیجه می‌گیرد:

بنابراین، من نمی‌توانم قانون‌های شخص لادری‌گرا را برای جست‌وجوی حقیقت بپذیرم، و یا این که آگاهانه بپذیرم که طبیعت اراده‌کننده من در این بازی مداخله نکند. من نمی‌توانم چنین کاری انجام دهم. دلیل روشن من این است: آن قانون تفکری که مطلقاً مانع می‌شود من انواع خاصی از حقیقت را تصدیق کنم، در صورتی که این نوع حقیقت‌ها واقعاً وجود داشته باشند قانونی نامعقول خواهد بود. کل مسئله برای من منطق صوری^۲ موقعیت است، صرف‌نظر از این که واقعیت از نظر مادی چه باشد.^۳

در نتیجه، جیمز استدلال می‌کند که شخص لادری‌گرا همچون شخص عمل‌گرا به انتخابی شورمندانه دست زده است، و نیز شخص خدا‌باور به دلیل‌های شورمندانه انتخاب خردمندانه‌تری کرده است. فرضیه دینی همچون مسئله‌های اخلاقی و رابطه‌های شخصی بدون تأیید بینه یا دلیل توجیه می‌گردد. خدا‌باور هیچ وظیفه عقلانی را نقض نکرده است (جیمز بر این باور است که نمی‌توان این موضوع را حل و فصل کرد)، و با فرض دلیل‌هایی عملی^۴ که وجود دارد، شخص خدا‌باور در این قمار تاسش را عاقلانه‌تر از شخص شکاک^۵ انداخته است. شخص لادری‌گرا و خدا‌باور در انتخاب میان لادری‌گرایی و خدا‌باوری، هر دو در عین نبود بینه خود را متعهد ساخته و انتخابی شورمندانه

1. Ibid, 28.

2. formal logic

3. Ibid, 28-29.

4. practical reasons

5. skeptic

کرده‌اند. آنچه جیمز اثبات نموده این است که شخص خدا باور این اختیار یا حق را دارد که حتی بدون بینۀ کافی به خدا باور داشته باشد. همان‌گونه که جیمز نتیجه می‌گیرد:

زمانی که به مسئله‌ای دینی - آن چنان که برای انسان‌های مادی مطرح است - می‌نگرم، و در مورد تمامی امکان‌هایی که از نظر عملی و نظری به آن مربوط می‌شود می‌اندیشم؛ این امر حکم می‌کند که ما باید بر دل، میل‌ها و شجاعت خود سرپوش گذاریم و تا روز قیامت یا تا زمانی که عقل و حواس ما با هم کار می‌کنند منتظر باشیم - البته، در این فاصله کم و بیش طوری عمل کنیم که گویی دین ما صادق نیست - تا شاید بینه‌ای کافی جمع‌آوری شود. من می‌گویم این حکم به نظرم عجیب‌ترین بتی است که تاکنون در غار فلسفه ساخته شده است.^۱

۴. س. س. لوئیس: «سرسختی در باور»

مقاله «سرسختی در باور»^۲ نوشته س. س. لوئیس، نقدی نه چندان مشهور اما مؤثر بر بینه‌جویی است.^۳ لوئیس در وهله اول منشأ کسب باور به خدا را مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه در پی آن است تا سرسختی و سماجتی را تبیین نماید که با آن خدا باور به رغم بینۀ نقض باور داشتن به خدا را حفظ می‌کند.

ما باید از خلط میان راهی که ابتدا در آن فرد مسیحی قضیه‌های مشخصی را می‌پذیرد، و راهی که بعدها در آن به آن‌ها دل می‌بندد برحذر باشیم. می‌بایست این دو راه به دقت از یکدیگر متمایز شوند. به تعبیری دیگر، درباره راه دوم این سخن درست است که مسیحیان نادیده گرفتن بینۀ به

1. Ibid, 29-30.

2. "On Obstnacy in Belief"

از این به بعد به این مقاله با علامت اختصاری OB ارجاع داده می‌شود.

3. Lewis, C. S., 1952, "On Obstnacy in Beliet", in *The World's Last Night*, New York: Harcourt, Brace, 13-30.

ظاهر نقض^۱ را توصیه می‌کنند، و من... تلاش خواهم کرد که چرایی آن را تبیین نمایم.^۲

خدا باور بالغ مرتباً باور را به کمک فشارسنج معنوی خود، که همچون فشارهای خارجی که افزایش و کاهش می‌یابند بالا و پایین می‌رود، با بینه متناسب نمی‌سازد؛ بلکه به رغم فزونی هر بینه قابل دسترسی باور پیدا می‌کند، یعنی بدون شک و تردید باور دارد.

لوئیس این ادعا را که خدا باور در وهله اول با نبود بینه باور به خدا را می‌پذیرد مورد تردید قرار می‌دهد. توجه کنید که کلیفورد درباره این که چه چیزهایی بینه کافی برای هر باوری از جمله باور به خدا خواهد بود، مطالب بسیار اندکی بیان کرده است.^۳ درک لوئیس از منشأ باور دینی این است که اکثر مردم باور به خدا را بدون بینه نمی‌پذیرند:

اما تا آن جا که من می‌دانم، انتظار نمی‌رود که در وهله اول انسان این گزاره‌ها را بدون بینه یا برخلاف بینه بپذیرد. در هر صورت، اگر هم فردی چنین انتظاری داشته باشد یقیناً من نخواهم داشت. و در حقیقت، فردی که مسیحیت را پذیرفته است همواره فکر می‌کند بینه‌ای قوی داشته است؛ یا همچون دانته با دلیل فیزیکی و متافیزیکی^۴ یا با بینه تاریخی^۵، یا با بینه مبتنی بر تجربه دینی^۶ یا با وثاقت^۷ و یا با همه این بینه‌ها با هم.^۸

لوئیس یقیناً با ارزیابی ما از برهان‌های اثبات خدا باوری که در فصل اول از آن بحث کردیم موافق است، در عین حال که این دلیل‌ها برهان‌های موفقی (به معنای سستی) بر وجود خدا اقامه نمی‌کنند، می‌توانند برای شخص بینه‌ای

1. apparent contrary evidence

2. *OB*, 17.

۳. همان‌طور که در قسمت بعد خواهیم دید، پلاتینگا از این موضوع به طور مفصل بحث خواهد کرد.

4. *fisici e metafisici argomenti*

5. historical evidence

6. evidence of religious experience

7. authority

8. *Ibid.*

تشکیل دهند. لوئیس معتقد است خدا باوران با توجه به باور اولیه^۱ شان، باور به خدا را بر اساس آنچه فکر می‌کنند بینه‌ای قوی است می‌پذیرند. اجازه دهید قیدی را در همین جا بیان کنم: به هیچ‌وجه آشکار نیست فردی که مسیحیت را می‌پذیرد، «همواره فکر می‌کند بینه‌ای قوی دارد» یا نیاز به بینه‌ای قوی دارد. ما در نظر نداریم درباره‌ی این نکته بحث کنیم، بلکه به سراغ بخش‌های مهم مقاله‌ی وی خواهیم رفت.

لوئیس بینه‌جویی را نه در سطح تعهد اولیه، بلکه در سطح تعهد بعدی رد می‌کند؛ جایی که طرفداری از باور حتی اگر از بینه تجاوز کند در خور ستایش قلمداد می‌گردد، یعنی آنچه لوئیس آن را «سرسختی در باور» خوانده است. «در این جاست که اتهام غیر عقلانی بودن و مقاومت در برابر بینه واقعاً اهمیت پیدا می‌کند. زیرا بایستی بی‌درنگ پذیرفت که مسیحیان این طرفداری را چنان ستایش می‌کنند که گویی شایسته‌ی ستایش است؛ و حتی به تعبیری معتقدند هر قدر بینه به ظاهر بیشتر مخالف ایمانشان باشد عبادتشان شایسته‌تر است.»^۲ به شخص مسیحی هشدار داده می‌شود ایمانش مورد امتحان و آزمایش قرار خواهد گرفت، و مقاومت امتیاز ایمان تلقی می‌شود.

لوئیس اشاره می‌کند این امر از منظر علمی که کلیفورد از آن حمایت می‌کند تکان‌دهنده است. اما وی به درستی معتقد است که ما نباید باور دینی را با عمل دانشمند در آزمایشگاه مقایسه نماییم، بلکه باید آن را با عمل این دانشمند به منزله مؤمن عادی خارج از آزمایشگاه ارزیابی کنیم. وی به روشی مشابه جیمز خاطرنشان می‌کند که لجاجت دانشمندی که به وفاداری همسرش مردد است ایجاب می‌کند سلسله آزمایش‌هایی برای آزمودن خیانت انجام دهد؛ ممکن است این دانشمند از نظر عقلی بالغ اما از نظر اخلاقی [اخلاق باور] ناقص باشد. تنها چیزی که لوئیس تا این جا قصد دارد اثبات کند نامناسب بودن بینه‌جویی خارج از عرف علمی است، و این که مقایسه باور دینی با باورهای عادی این دانشمند قیاس مناسب‌تری است.

1. initial belief

2. Ibid, 21.

بخشی از مقاومتی که این دانشمند از نظر اخلاقی بالغ در برابر تردید به وفاداری همسرش از خود نشان می‌دهد، به علت تعهد اولیه او (و همسرش) به یکدیگر است. لوئیس معتقد است که این امر در مورد باور مسیحیت نیز صادق است، بدین ترتیب که این طرفداری تنزل‌ناپذیر، از نظر منطقی از محتوای خود باور اصلی^۱ نتیجه می‌شود. لوئیس از ما می‌خواهد این موقعیت را تغییر دهیم و شرایطی را تصور کنیم که در آن خواستار ایمان آوردن دیگران هستیم:

وقت‌هایی هست که ما می‌توانیم آنچه هموعانمان بدان نیاز دارند، تنها اگر به ما اعتماد داشته باشند، انجام دهیم. ممکن است مانع بزرگ ما مثلاً در بیرون آوردن سگی از تله، در آوردن خار از انگشت دست یک کودک، آموزش شنا به یک پسر بچه یا نجات کسی که شنا کردن نمی‌داند، و یا عبور دادن آدم مبتدی و ترسو از جای خطرناکی از کوه، بی‌اعتمادی آن‌ها به ما باشد. ما از آن‌ها می‌خواهیم که برخلاف شهادت حواس، خیال و عقل خود به ما اعتماد کنند... ما از این‌ها می‌خواهیم که امور به ظاهر ناممکن را قبول کنند: از این قبیل که حرکت دادن پنجه سگ به عقب تله، راه بیرون آمدن او از تله است؛ به درد آوردن بیشتر انگشت دست کودک درد او را از بین می‌برد؛ آب که آشکارا نفوذپذیر است مقاومت می‌کند و بدن پسر بچه را نگه خواهد داشت؛ محکم گرفتن تنها تکیه گاهی که در دسترس شناگر است راه اجتناب از غرق شدن نیست؛ و این که رفتن به نقطه بالاتر و لبه باز و بی حفاظ تر کوه راه رهایی از سقوط شخص مبتدی است.^۲

انسان باید برای باور پیدا کردن به اموری که ذکر شد موقتاً دستورالعمل کلیفورد را کنار بگذارد؛ باید به رغم بینه به ظاهر نقض، ایمان و اعتماد را در خود پیرواند. هر یک از افراد در هر یک از این موارد یقیناً این حق را دارد که دستورالعمل کلیفورد را معلق گذارد، و با وجود فراوانی بینه و حتی برخلاف بینه آشکار باور پیدا کند. همان‌طور که لوئیس با طنز بیان می‌کند: «اگر فرض کنیم که این کوهنورد جوان دانشمند باشد و برای کمک هزینه علمی از ما

درخواست کند، نباید از این مسئله برخلاف او استفاده کنیم که یک بار به دلیل پذیرش باوری فراتر از بینه، از قانون بینه کلیفورد سرپیچی نموده است.^۱

لوئیس این تمثیل‌ها را با تغییر دادن مجدد نقش‌های آن‌ها تکمیل می‌کند. درک شخص مسیحی این است که رابطه‌ی وی با خدا همچون رابطه‌ای است که آن سگ، کودک، شناگر و کوهنورد با نجات‌دهندگان خود داشتند، با این تفاوت که رابطه‌ی فرد با خدا بسیار عمیق‌تر است. از این رو، رفتار مناسب آن‌ها شایسته‌ی شخص مسیحی نیز خواهد بود با این تفاوت که شایستگی آن رفتار از سوی شخص مسیحی خیلی بیشتر است. لوئیس اشاره می‌کند آنچه این سرسختی و سماجت را توجیه می‌کند بینه‌ی قاطع برای باور اصلی نیست، بلکه محتوای باور اصلی است که از نظر منطقی ایجاب می‌کند چنین رفتاری کاملاً شایسته باشد:

اگر حیات بشر را واقعاً موجود خیرخواهی سامان داده باشد که علم او به نیازهای واقعی ما و نحوه‌ی رفع آن‌ها به مراتب فراتر از علم ما باشد، باید به نحو پیشین^۲ انتظار داشته باشیم که عمل‌های وی اغلب از نظر ما دور از مهربانی و خرد باشد؛ و اگر با وجود این به وی اعتماد داشته باشیم نشانه‌ی بیشترین درجه‌ی احتیاط و حزم ما خواهد بود. این انتظار با این حقیقت بیشتر می‌شود که وقتی مسیحیت را می‌پذیریم، به ما هشدار داده می‌شود که بینه‌ی آشکاری برخلاف آن وجود خواهد داشت، بینه‌ای که به اندازه‌ی کافی قدرت آن را دارد که «در صورت امکان مقربان را اغوا نماید».^۳

این تنش با در نظر گرفتن دو مسئله تا حدودی برطرف می‌شود. نخست آن که به نظر می‌رسد نه تنها در این مورد به بینه‌ی مخالف دست می‌یابیم، بلکه همچنین به نظر می‌رسد به بینه‌ی موافق نیز امکان دسترسی داریم. مثل تمهیدهای ظاهراً خداخواسته^۴، دعا‌های مستجاب‌شده^۵، اطمینان و آرامش درونی که از راه

1. Ibid, 24.

2. *a priori*

3. Ibid, 24-25.

4. providential

5. answered prayers

آشنایی هرچند ناقص و متناوب با شخصی که به او باور داریم، به دست می‌آید.^۱

دوم آن‌که انسان می‌تواند دریابد که چگونه درخواست برای اعتماد دائمی به او فراتر از – و گاهی برخلاف – بینه‌ای است که از باور اصلی انسان ناشی می‌شود. بینش لوئیس در این زمینه مشابه جیمز است: شناخت خدا شبیه شناخت شخصی دیگر است. در شناخت شخصی بینه‌جویی نامربوط است. شخص مسیحی بر این باور است که خدا در جست‌وجوی رابطه‌ای عمیق و صمیمی نظیر رابطه‌ی فرزندی و عاشقانه است. اگر چنین باشد، یقیناً شخص مسیحی به قبول دستورالعمل کلیفورد مجبور نخواهد بود؛ این عشق در فضای اعتماد و سرسپردگی کامل پرورش می‌یابد. زمانی که مردم توجه مستمری به جمع‌آوری بینه مبذول می‌دارند، رابطه‌های عمیق بشری شکوفانمی‌گردد. نباید اعتماد ما به عشق‌های بشری با وزش هر نسیم شک و تردیدی سستی گیرد؛ بنابراین، از نظر اخلاقی پرورش چنین تعهدی شایسته تحسین است.

لوئیس بر این باور است که در مورد خدا چنین بینش‌هایی بسیار صادق است. مشکل بینش کلیفوردی مشکل تمثیل بود. او می‌اندیشید که سرسختی قابل سرزنش شخص در باور به خدا مثل دانشمند تجربه‌گرایی است که در برابر بینه مخالف سرسختانه بر فرضیه‌ای اصرار می‌ورزد. اما هنگامی که انسان محتوای باور داشتن به خدا – دست‌کم خدای خداپاوری مسیحی – را درک می‌کند، از فضای فرضیه علمی همراه با منطق بینه‌جویانه^۲ آن خارج می‌شود و به فضای منطق رابطه‌های شخصی راه می‌یابد:

باور داشتن به این که خدا – دست‌کم این خدا – وجود دارد، همچون این باور است که اکنون تو به مثابه یک شخص در حضور خدا به مثابه یک شخص ایستاده‌ای. آنچه قبلاً تغییر در عقیده انگاشته می‌شد، اکنون تغییر در نگرش شخصی تو به یک شخص محسوب می‌شود. تو دیگر با دلیلی که

1. Ibid, 25.

2. evidentialist logic

موافقت تو را طلب می‌کند مواجه نیستی، بلکه با شخصی مواجه هستی که اعتماد تو را می‌طلبد.^۱

لوئیس بر این باور است که هرچند شخص خدا ناباور هنوز می‌تواند در مورد دلیل‌های اصلی باور داشتن خدا باور با او منازعه کند، اما اکنون باید بفهمد که چرا سرسختی در باور داشتن برای شخص خدا باور کاملاً مشروع^۲ است. این درک شبیه وضعیت موقتی که برای فرضیه‌های علمی قائل می‌شوند نیست، بلکه شبیه عمیق‌ترین تعهدها به بهترین رابطه‌های شخصی است. منطق رابطه‌های شخصی این حق را برای شخص خدا باور تعیین و ایجاب می‌کند که به رغم بینه بر تعهد خویش بیفزاید.

۵. آلون پلاتینگا: خدا و ذهن‌های دیگر

آلون پلاتینگا در سال ۱۹۶۷ در کتاب خود، خدا و ذهن‌های دیگر^۳، از عقلانیت باور به خدا دفاع نمود. وی استدلال کرد که باور به خدا شبیه باور داشتن به ذهن‌های دیگر است. وی با اعتقاد به این که دلیل‌های باور داشتن به وجود خدا و باور داشتن به ذهن‌های دیگر شبیه یکدیگرند نتیجه می‌گیرد:

البته ممکن است دلیل‌های دیگری برای این فرض وجود داشته باشد که باور داشتن عقلانی به ذهن‌های دیگر نیازمند پاسخ به سؤال معرفت‌شناختی نیست، ولی باور داشتن عقلانی به وجود خدا به آن نیاز دارد. اما قطعاً پی‌بردن به این که این دلیل‌ها چیستند دشوار است. از این رو، نتیجه موقتی این است؛ اگر باور من به ذهن‌های دیگر عقلانی باشد، باور داشتن من به خدا نیز عقلانی خواهد بود. آشکار است که باور داشتن من به ذهن‌های دیگر عقلانی است، بنابراین باور داشتن من به خدا نیز عقلانی خواهد بود.^۴

اثر پلاتینگا در این مورد نقد اولیه‌ای بر بینه‌جویی بود: درست همان‌گونه که باور

1. Ibid, 26.

2. legitimate

3. Alvin Plantinga, 1967, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.

4. Plantinga, 271.

داشتن به ذهن‌های دیگر برای آن‌که از نظر عقلی مورد اعتقاد قرار گیرد نیازمند بینه نیست، همین طور باور به خدا برای قابلیت پذیرش عقلی^۱ به بینه نیاز ندارد. در واقع ما نه تنها دلیل‌هایی برای ذهن‌های دیگر نداریم، بلکه به چنین دلیل‌هایی نیازی نداریم؛ در باور به خدا نیز مسئله همین‌گونه است.

همچنین می‌توان این امر را تأییدی بر ادعای جیمز دانست که باور به خدا بیش از آن‌که شبیه باور داشتن به فرضیه‌ای علمی باشد، شبیه باور داشتن به اشخاص دیگر است. باور به خدا نوعی از باور داشتن به اشخاص دیگر است، از این رو انسان باید کاملاً از قلمرو منطق کشف^۲ و توجیه علمی^۳ خارج گردد. پلاتینگا این موضع را در مقاله خود «عقل و باور داشتن به خدا»^۴ به صراحت تأیید می‌کند، و در آن‌جا از تناسب تمثیل وجود ذهن‌های دیگر با وجود خدا در تأیید دیدگاه‌های جان کلون بحث می‌کند: «حقیقت این است که کلون می‌اندیشد کسی که به خدا باور ندارد، از نظر معرفتی در موقعیتی غیرطبیعی قرار دارد؛ تقریباً شبیه کسی که به وجود همسرش باور ندارد یا فکر می‌کند همسرش شبیه روایات هوشمندی است و اصلاً فکر، احساس یا شعور ندارد»^۵. موضع پلاتینگا را باید درون سنتی جای داد که بینه‌جویی را به دلیل بی‌تناسبی با باور داشتن به اشخاص و به طریق اولی با باور به خدا نقد می‌کند. بینه‌جویی بیش از آن‌که نادرست باشد، با بحث از عقلانیت باور داشتن به شخص الهی که همه اشخاص را به رابطه شخصی عاشقانه و صمیمانه با خود فرا می‌خواند نامربوط است.

باور به خدا از جهت‌هایی با باور داشتن به ذهن‌های دیگر شباهت دارد؟ باور به خدا از این نظر شبیه باور داشتن به ذهن‌های دیگر است که نوعاً بی‌واسطه و

1. rationally maintained

2. discovery

3. scientific justification

4. Alvin Plantinga, 1983, "Reason and Belief in God", in *faith and Rationality*, eds. Alvin plantinga and Nicholas wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

از این به بعد به این مقاله با علامت اختصاری *R&BG* ارجاع داده می‌شود.

5. *R&BG*, 66.

بدون تأیید سایر باورها ایجاد می‌شود. همان‌گونه که پلاتینگا دربارهٔ باور داشتن به ذهن‌های دیگر و نیز دربارهٔ زمان گذشته تأیید می‌کند: «ما نوعاً در هیچ‌یک از این دو قلمرو نه دارای برهان یا دلیل هستیم و نه نیازی به برهان یا دلیل داریم.»^۱ به علاوه، شخص مسیحی از باور به خدا آغاز می‌کند. باور به خدا باوری مبنایی^۲ است نه باوری که وی واقعاً برای آن دلیل بیاورد یا برای آن به دلیل نیاز داشته باشد: «آنچه اصلا‌حکمران بدان معتقد بودند این بود که فرد معتقد به خدا، در آغاز کردن با باور داشتن به خدا، در پذیرش باور به خدا در حکم باور پایه و در فرض آن به منزلهٔ مقدمه در استدلال کردن برای نتیجه‌های دیگر، کاملاً عقلانی و در چارچوب حقوق معرفتی^۳ خویش است.»^۴ افزون بر این، باور به خدا بر اساس گرایشی که منشأ الاهی^۵ دارد، به طور بی‌واسطه در شرایط مناسبی در انسان ایجاد می‌گردد. پلاتینگا نظریهٔ کلوین را تأیید می‌کند که «خدا گرایش، اراده^۶ یا تمایل فطری^۷ به باور داشتن به خود را در ما به ودیعه نهاده است.»^۸ در واقع اگر این تمایل به دلیل تأثیرهای گناه بر عقل کم‌رنگ نمی‌گردید عمومی می‌شد:

اگر به خاطر وجود گناه در جهان نبود، انسان‌ها به همان اندازه و با همان صرافت طبع که به وجود اشخاص دیگر، جهان خارج یا زمان گذشته باور دارند، به خدا معتقد می‌شدند. این امر لازمهٔ طبیعی بشر است؛ به علت وضعیت غیر طبیعی و گناه‌آلود کنونی ماست که بسیاری از ما باور به خدا را دشوار یا محال می‌یابیم.^۹

و در نتیجه پلاتینگا بر این تمثیل تأکید می‌کند:

از منظر کلوین باور داشتن به وجود خدا با دلیل عقلانی، همچون باور

1. Ibid, 65.

3. epistemic rights

5. divinely instilled

7. innate disposition

9. Ibid, 66.

2. fundamental belief

4. Ibid, 65.

6. nusus

8. Ibid, 65.

داشتن کسی به وجود همسرش با استدلال تمثیلی از راه شباهت با ذهن‌های دیگر است، یعنی در بهترین حالت بلهوسانه است و بعید است که فرد مورد نظر را خرسند سازد.^۱

گری گاتینگ، منتقد پلاتینگا، این انتقاد را درباره‌ی درک پلاتینگا از عقلانیت باور دینی مطرح می‌کند:

فرض کنید ریاضیدانی در مورد قضیه‌ی مفروضی - مثلاً اصل موضوع انتخاب - مدت زمانی طولانی و به سختی به تأمل پرداخته است، و اگرچه نمی‌تواند آن را مثل یک قضیه استخراج کند یا حتی نمی‌تواند دلیل مقبول و محکمی برای آن اقامه کند، به اعتقاد کاملاً راسخی درباره‌ی صدق آن دست یافته است. وی فقط «می‌بیند» که این قضیه صادق است. اما زمانی که قضیه‌ی خود را با همکاران به همان اندازه کاردان خود عرضه می‌کند، با عکس‌العمل‌های گوناگونی مواجه می‌شود. برخی با پذیرش شهودی وی از قضیه موافق و برخی دیگر مخالفند. در چنین موردی آیا وی مجاز است به باور داشتن به آن ادامه دهد یا این که باید از داوری کردن در مورد آن امتناع ورزد.^۲

پرسش آکنده از لفاظی گاتینگ در این مورد به سود لادری‌گرایی پاسخ داده می‌شود. ممکن است شهودهای خدا باور همچون شهودهای ریاضیدانی باشد که در تمثیل گاتینگ آمده است. ممکن است گاتینگ با این نیز موافق باشد که برای داشتن اعتقاد عقلانی به باور به اتم‌ها و الکترون‌ها، باور درباره‌ی ساختار نور، باور درباره‌ی ترکیب فیلولژتیک^۳ درخت و غیره نیازمند بینه‌ایم. اما یقیناً خدا باور ملزم نیست که باور به خدا را فرضیه‌ای به ظاهر علمی^۴ تلقی کند. ممکن است خدا خرسند نباشد که او را همتراز معرفتی با اتم‌ها و الکترون‌ها بینگاریم. اگر

1. Ibid, 67-68.

2. Gary Gutting, 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 85.

3. phylogenetic

4. quasiscientific

همان‌گونه که خدا باوری ارتودوکس معتقد است خدا در واقع یک شخص باشد، باور به خدا مانند باور داشتن به اشخاص دیگر بهتر درک می‌شود. باور داشتن ما به اشخاص دیگر - این که آن‌ها وجود دارند، این که آن‌ها شخص هستند نه آدم آهنی، این که آن‌ها ذاتاً ارزشمندند^۱ و غیره - هرگز با بینه متناسب نیست و یا به‌ندرت با آن متناسب است. منطق کشف علمی و ریاضی^۲ زمانی که در مورد رابطه‌های شخصی به کار رود، به انحراف دچار می‌شود.

بنابراین، به نظر می‌رسد که در مقایسه باور به خدا با باور داشتن به ذهن‌های دیگر حق با پلاتینگاست. این باور داشتن نه تنها با بینه و دلیل مورد تأیید قرار می‌گیرد، بلکه در شرایط مناسبی بی‌واسطه تأیید می‌شود. خدا باور در رد فرض شخص بینه‌جو مبنی بر این که باور به خدا به طور مربوطی شبیه باور داشتن به فرضیه‌های علمی یا ریاضی دیگر است کاملاً موجه است.

۶. نتیجه

ما نظریه جذاب عقلانیت را با عنوان بینه‌جویی - آن‌گونه که و.ک. کلیفورد آن را بسط داد - بررسی کردیم. وقتی این دیدگاه را در مورد باور به خدا به کار می‌گیریم، با انتقاد شخص بینه‌جو روبه‌رو می‌شویم که عبارت است از این که انسان برای اعتقاد عقلانی به باور به خدا به بینه کافی نیازمند است، و برای باور به خدا بینه‌ای کافی وجود ندارد. اما بینه‌جویی بسیار مخدوش است. زیرا زمانی که باور به خدا را همچون باور داشتن به فرضیه‌ای علمی تعبیر می‌کند، مقایسه نادرستی را فرض می‌گیرد. حتی ممکن است نظیر جیمز، لوئیس و پلاتینگ ببینیم مناسب‌تر آن است که باور به خدا را شبیه باور داشتن به ذهن‌ها و اشخاص دیگر تعبیر کنیم. اگر باور به خدا به طور مربوطتری شبیه باور داشتن به اشخاص باشد، در این صورت منطق اشخاص برای داوری کردن در مورد عقلانیت خدا باوری مناسب‌تر خواهد بود. باور به خدا از نظر عقلانی بی‌واسطه مورد پذیرش قرار می‌گیرد. باور داشتن به خدا باوری مبنایی است که انسان بر

اساس آن استدلال می‌کند نه این که لازم باشد برای آن دلیل بیاورد. برای این که باور به خدا از نظر عقلانی مورد پذیرش یا اعتقاد قرار گیرد، به دلیل یا بینه نیاز نیست؛ خدا باور کاملاً این حق را دارد که بدون تأیید دلیل بر اساس بینه^۱، به خدا باور داشته باشد. در حقیقت الزام شخص بینه‌جو به آوردن بینه، افراطی، خودسرانه و ناشایست است. این که آیا این دریافت‌ها می‌توانند به طور سازگاری در نظریه متقاعدکننده و جامعی از عقلانیت جمع شوند یا خیر، موضوع فصل بعدی است.

فصل چهارم

بازگشت به عقل نامعقول بودن بینه جویی

همواره سخن گفتن از بدیل بودن عقل و ایمان سخنی بی اساس است. عقل خود موضوع ایمان است.

ج. کد. چسترتن

زمین آکنده از نعمت است،
و هر بوته و درختی شعله خداست،
اما فقط آن که می بیند،
کفش های خود را بیرون می آورد.

نویسنده ناشناس

تا هر جا که دین رفته، عقل نیز می رود. چرا که هر دو به یک اندازه اساسی و معتبرند. دین و عقل هر دو روش های برهاند که خود نمی توانند اثبات شوند.

چسترتن

آیا یک کشتزار عادی، چیزی جز انجیلی صامت است؟

رالف والدو امرسون

آیا تمامی جاذبه ها به مجرد تماس با فلسفه سرد و بی روح نمی گریزند؟ زمانی رنگین کمان مهیبی در آسمان وجود داشت: ما تار و پود آن را می شناسیم؛ رنگین کمان در مجموعه

تاری از چیزهای معمولی پیدا می‌شود. فلسفه بال‌های فرشته را خواهد چید، تمامی رازها را با قانون و خط خواهد گشود، فضای ارواح و گودال جن‌ها را تهی خواهد ساخت؛ رنگین‌کمان را از هم خواهد پاشید.

جان کیتز، لامیا

۱. مقدمه

همان‌طور که در فصل قبل دیدیم، آلون پلاتینگا رویکرد جدیدی را به ایمان و عقل دنبال می‌کند. بسط‌یافته‌ترین مقاله وی «عقل و باور داشتن به خدا» است.^۱ پلاتینگا بارد فرض‌های عصر روشنگری، از تحول‌های اخیر در فلسفه و از افکار جان کلون و توماس رید، فیلسوف اخیراً از نو کشف‌شده اسکاتلندی، خوشه‌چینی می‌کند. پلاتینگا معتقد است که ممکن است باور داشتن انسان به خدا بدون تأیید دلیلی براساس بینه کاملاً عقلانی باشد. من در این فصل خلاصه‌ای از ادعای پلاتینگا را که باور به خدا به تأیید دلیلی براساس بینه نیاز ندارد، بیان خواهم کرد، جایگاه آن را در نظریه عقلانیت ریدی نشان می‌دهم و نقدهای آن را نیز از نظر خواهم گذرانم.

۲. ساختار باورها

این بحث را از بررسی ساختار باورها^۲ آغاز می‌کنیم. اگر قبل از هر تحلیل

۱. پلاتینگا برجسته‌ترین حامی این دیدگاه است که با همت فیلسوفان دیگری چون نیکولاس ولتراستورف از دانشگاه ییل، جرج ماورودس از دانشگاه میشیگان و ویلیام آلستن از دانشگاه سیراکوز گسترش یافته است. بسط‌یافته‌ترین این مقاله‌ها در مورد این موضوع مقاله پلاتینگا (مقاله‌ای که منبع بحث ماست)، «عقل و باور داشتن به خدا» است در کتاب: *Faith and Rationality*, ed., Plantinga and Wolterstorff, 1983, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 16-93.

مقاله‌های بسیار خوبی در این کتاب وجود دارد از جمله مقاله ولتراستورف: "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundation?"

مقاله آلستن: "Christian Experience and Christian Belief" و مقاله ماورودس:

"Jerusalem and Athens Revisited". همچنین ←

Plantinga, 1967, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press; *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); "Is Belief in God Rational?" in *Rationality and Religious Belief*, ed., C.F. Delaney (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), 7-27; and "The Reformed Objection to Natural Theology," *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* (1980): 49-63.

2. structure of beliefs

نقادانه‌ای، چارچوب باورهایمان را مورد توجه قرار دهیم، این بحث بسیار راهگشا خواهد بود. از این رو، سؤال پیش روی ما این است: در حقیقت، ما چگونه باورهایمان را به دست می‌آوریم و بدان‌ها معتقد می‌شویم؟ برای این که درک خود را بیشتر کنیم، لازم است شمار زیادی از باورهای خویش و رابطه‌های آنها را با یکدیگر مورد بررسی قرار دهیم.

پلاتینگا نظام باورها و نیز ارتباط این باورها را با یکدیگر، **ساختار معرفتی**^۱ انسان می‌نامد.^۲ ساختار معرفتی خود را در نظر بگیرید. توجه داشته باشید که برخی از باورهای شما بدون واسطه یعنی بدون تأیید باورهای دیگر به دست می‌آیند. این باورها، **باورهای پایه**^۳ نامیده می‌شوند: باورهایی که اعتقاد انسان به آنها بر اساس اعتقاد او به باورهای دیگرش نیست؛ به عبارت دیگر این باورها از باورهای دیگر انسان استنتاج نشده‌اند. برای مثال، باور داشتن من به $2+2=4$ بدون تأیید بر اساس بینه از هر باور دیگری است؛ باور داشتن من به $2+2=4$ برای من باوری پایه است. باور، از آن رو «پایه» نامیده می‌شود که جزء مبناهای^۴ ساختار معرفتی انسان قرار می‌گیرد. در عین حال که این باور بر دیگر باورهای مورد اعتقاد انسان بنا نشده، ممکن است پایه یا مبنایی را برای سایر باورهای وی فراهم سازد.

بنابراین برخی از باورهای من با واسطه محسوب می‌شوند؛ یعنی به دلیل اعتقاد به برخی باورهای دیگر است که به آنها اعتقاد دارم؛ این باورها باورهای غیر پایه^۵ نامیده می‌شوند: باورهایی که انسان به صورت استنتاجی^۶ و با تأیید بر اساس بینه از سایر باورهای خود به آنها اعتقاد پیدا می‌کند. آن دسته از باورهایی که باورهای غیرپایه من بر اساس آنهاست، بینه یا دلیلی را برای باورهای غیرپایه تشکیل می‌دهند. مثلاً، اگرچه این باور که $2+2=4$ است، برای من باوری پایه محسوب می‌شود، اما این باور که $954=572+382$ است، برای من باوری پایه نیست. من به این باور از این رو اعتقاد دارم که (در میان دیگر باورهایی که با این موضوع مرتبطند) به $2+2=4$ و $7+8=15$ و $3+5=8$ باور دارم.

1. noetic structure

2. *R&BG*, 48.

3. basic beliefs

4. foundations

5. nonbasic beliefs

6. inferentially

به نوع‌های متفاوت دیگری از باورها در ساختار معرفتی خود دقت کنید. به‌طور مثال، باورهای مبتنی بر ادراک حسی^۱ را در نظر بگیرید، نظیر آسمان آبی است، درخت زغال‌اخته شکوفاست، دیوارها خاکستری‌اند و کوه‌ها بنفش به نظر می‌رسند. باورهای مبتنی بر ادراک حسی معمولاً بی‌واسطه، یعنی بدون تأیید بر اساس بینه از سایر باورها به دست می‌آیند. برای مثال، وقتی انسان در شرایط مناسبی قرار دارد: مثلاً بیرون است، به آسمان نگاه می‌کند و آسمان آبی است، واقعاً خود را این‌گونه می‌یابد که باور دارد آسمان آبی است. یا اگر کسی به اندازه کافی از کوه فاصله داشته باشد، هوا صاف باشد و نور خورشید از زاویه‌ی راست به کوه بتابد، در این صورت بی‌واسطه باور خواهد یافت که کوه بنفش به نظر می‌رسد.

این امر موضوع جالب واقعی بودنِ داورِی‌های مبتنی بر ادراک حسی انسان را پیش می‌کشد. اگر کسی هنگام غروب در کوهستانی باشد که دره‌اش پوشیده از سایه کوه‌هایی است که هنوز غرق در اشعه آفتابند، کوه‌ها خود را به رنگ طلایی زیبایی نشان می‌دهند که به آن سرخی کوهی گفته می‌شود. در این زمان کوه‌ها طلایی به نظر می‌رسند. در این جا مسئله این نیست که کدام باور صادق است – آیا کوه بنفش است یا طلایی – بلکه مسئله این است که انسان باورهایش را چگونه به دست می‌آورد و به آن‌ها معتقد می‌شود. باورهای مبتنی بر ادراک حسی انسان نوعاً در شرایط بی‌واسطه‌ای بدون توجه به سایر باورهای وی حاصل می‌گردند. این باور که کوه واقعاً بنفش یا طلایی نیست، باوری است که باید برای آن استدلال آورد، و از این رو باوری غیرپایه محسوب می‌شود. بنابراین، این باور که کوه طلایی به نظر می‌رسد، در شرایط مذکور باوری غیرپایه به شمار می‌آید. و این باور که کوه واقعاً طلایی نیست، در شرایط مذکور باوری استنتاجی^۲ و از این رو باوری غیرپایه است.

انسان باورهای حافظه‌ای^۳ نیز دارد، نظیر این که من امروز صبحانه املت خوردم، دیروز دوچرخه سواری کردم و وقتی بچه بودم مادرم دهان برادرم را با

1. perceptual beliefs

2. inferred belief

3. memory beliefs

صابون شست. آیا این باورها باورهای پایه هستند یا غیرپایه؟ به نظر می‌رسد این باورها نوعاً باورهای پایه باشند: انسان واقعاً خود را این‌گونه می‌یابد که در شرایط خاصی به آن‌ها باور دارد، و این باورها بر اساس سایر باورهایی که انسان به آن‌ها معتقد است استوار نیستند. باورهای راجع به گذشته^۱ را در نظر بگیرید، نظیر این که انسان‌های زیادی در جنگ جهانی دوم کشته شدند، یونان^۲ زادگاه دموکراسی بود، لوتر^۳ در شهر وُرمز^۴ و آگسبورگ^۵ محاکمه شد و عمر زمین بیش از پنج دقیقه است. این باورها نیز نوعاً باورهای پایه هستند. انسان با خواندن این مطالب در کتاب‌های تاریخی یا شنیدن آن‌ها از یک معلم، بی‌واسطه آنها را به دست می‌آورد؛ البته، اگر آن‌ها را فوراً فراموش نکند، چون در باورهای تاریخی فراموشی فراوان پیش می‌آید. باورهای راجع به گذشته نوع دیگری از باورها را به وجود می‌آورند: ما نوعاً خود را این‌گونه می‌یابیم که چیزی را که صرفاً کسی به ما می‌گوید و یا باگواهی وی آن را باور می‌کنیم. به طور مثال، وقتی کسی می‌گوید ساعت دو بعد از ظهر است انسان آن را باور می‌کند؛ یا صرفاً از این رو که معلم یا مؤلفی بیان می‌کند که لوتر در شهر وُرمز محاکمه شد، آن را باور می‌کند؛ و به همین شیوه باور می‌کند که کشور چین پرجمعیت‌ترین کشور دنیاست. انسان نوعاً برای این‌گونه باورها از سایر باورهایش که بدان‌ها معتقد است، استدلال نمی‌آورد مگر آن که او دانشمندی در آن زمینه خاص باشد. بنابراین، باورهایی که بر اساس شهادت و گواهی فرد دیگری پذیرفته می‌شوند باورهای پایه به شمار می‌آیند.

یکی از باورهای بی‌واسطه جالبی که قبلاً اهمیت آن در بحث از عقلانیت باور دینی اثبات شد، باور داشتن به ذهن‌های دیگر است. هیچ فیلسوفی تاکنون دلیلی قوی برای وجود ذهن‌های دیگر اقامه نکرده، و پی بردن به این که چگونه ممکن است این امر تحقق پذیرد دشوار است.^۶ اگر شما فیلسوف نباشید،

1. beliefs about the past

2. Greece

3. Luther

4. Worms

5. Augsburg

6. Alvin Platinga, *God and other Minds*, 187-244.

ممکن است فکر کنید کسی که چنین سؤال‌هایی را می‌پرسد غیرعادی است، و چه بسا حق با شما باشد. شما فریفته این امکان نخواهید شد که ممکن است انسان‌های دیگر در همان حال که طوری عمل می‌کنند که گویی دارای ذهن هستند، با وجود این چیزی بیش از ماشین‌های ظریف و پیچیده‌ای نیستند که برای واکنش به شیوه‌هایی که به طور گمراه‌کننده‌ای دلالت بر شخص بودن آن‌ها دارد برنامه‌ریزی شده‌اند. شما با این فکر تغییر عقیده نخواهید داد که مثلاً اگر چه ممکن است مردم طوری به نظر برسند که گویی احساس درد می‌کنند - مثلاً با اخم کردن، گریستن یا فشردن انگشت‌ها - اما آن‌ها بیشتر از رایانه‌ای که سخت‌افزارش در حال از کار افتادگی است، احساس درد نمی‌کنند. ممکن است همین سخن در مورد کل حیات ذهنی چنین افرادی که مدعی شخص دیگرند صادق باشد؛ آن‌ها ممکن است طوری رفتار کنند که گویی در حال تحمل درد، گرفتار عشق یا فکوره در حال تأمل و از این قبیل هستند، و با وجود این در واقع به هیچ وجه حیات ذهنی متعارف ما را ندارند. این باور که ذهن‌های دیگر وجود دارند، معادل با این باور است که اشخاصی غیر از خود انسان وجود دارند. این باور که ذهن‌ها یا اشخاص دیگر وجود دارند باوری پایه محسوب می‌شود. نه تنها کسی برای این باور دلیلی قوی اقامه نکرده است، بلکه در حقیقت هیچ‌یک از ما بر اساس باورهای دیگری که به آن‌ها اعتقاد داریم به ذهن‌های دیگر باور نداریم از این رو باور داشتن به ذهن‌های دیگر باوری پایه قلمداد می‌شود.

بسیاری از باورهای دیگر نیز نوعاً باورهای پایه هستند، مثل حقیقت‌های اولیه منطق،^۱ نظیر این باورها که هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب؛ اگر گزاره P متضمن گزاره Q باشد و P صادق باشد، در این صورت Q نیز صادق خواهد بود؛ و اگر چند مقدار مساوی به چند مقدار مساوی دیگر افزوده شوند، نتیجه‌ها مساوی خواهند بود. بر اساس اصل استقرا^۲، زمان آینده شبیه زمان گذشته خواهد بود. باورهای خاص ریاضی^۳، همچنین باورهای اساسی یا مبنایی خاصی مثل

1. elementary truth of logic

2. principle of induction

3. mathematical beliefs

باور داشتن به جهان خارج، باور داشتن به خود^۱ و غیره نیز از این قبیل است. بنابراین، این‌ها باورهای مبنایی هستند که ما نوعاً از طریق آن‌ها برای چیزهای دیگر استدلال می‌کنیم نه برای خود آنها؛ از این رو چنین باورهای نوعاً باورهای پایه به شمار می‌آیند.

البته، تمامی باورهای ما پایه نیستند. برخی از باورها به دلیل سایر باورهایی که به آن‌ها معتقدیم حاصل می‌شوند یا مورد اعتقاد قرار می‌گیرند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، برخی از حقایق ریاضی سطح بالاتر و نیز برخی از باورهای واقعی، نظیر این باور که کوه بنفش نیست، باورهای غیرپایه قلمداد می‌شوند. نوعاً باورهای مربوط به فرضیه‌های علمی – مثل این باور که الکترون‌ها وجود دارند یا $E=MC^2$ – باورهای غیر پایه‌اند و با انجام دادن آزمایش‌های خاصی در آزمایشگاه یا با بررسی بینه‌ها به دست می‌آیند. درستی این فرضیه‌ها دست‌کم برای فیزیکدان صادق است؛ اکثر افراد دیگر این بینه را به سختی درک می‌کنند. ما این باور را که الکترون‌ها وجود دارند و $E=MC^2$ تنها به این دلیل می‌پذیریم که کسی آن را به ما گفته است. پذیرش فرضیه‌ای علمی جز از راه استنتاج برای فیزیکدان شایسته نیست: وی باید توجهش را به دقت به بینه و بینه نقض معطوف سازد و فرضیه علمی را بدون تأیید بینه نپذیرد. ما به دانشمندی که صرفاً از روی وهم یا تنها چون به نظرش رسیده است خود را به فرضیه‌ای علمی متعهد می‌سازد، نگاه مهربانانه‌ای نخواهیم داشت.

ممکن است انسان پس از شنیدن شهادت شاهدها در دادگاه، این باور غیرپایه و استنتاجی را به دست آورد که متهم گناهکار است. ممکن است انسان پس از بررسی بینه‌ای به این باور برسد که پرهیز از تخم‌مرغ یا شکلات میزان کلسترول خون را کاهش خواهد داد.^۲ کسی ممکن است با خواندن گزارش‌های پزشکی به

1. belief in the self

۲. من شخصاً مدافع پرهیز از تخم‌مرغ و شکلات نیستم. در واقع به نظر من نباید بدون بینه‌های فراوان از خوردن تخم‌مرغ و شکلات پرهیز کنیم؛ من نمی‌توانم با همان سماجت باور داشتن به این‌که باید از لبو و کنسرو لوبیا پرهیز کرد، به باور به پرهیز از تخم‌مرغ و شکلات معتقد شوم. اما ممکن است کسی باور کند که شکلات، میزان کلسترول خون انسان را افزایش

این نتیجه برسد که استنشاق دود سیگار برای سلامتی انسان مضر است یا به خاطر کاهش لایه‌ای از نایز باید کمتر حمام آفتاب گرفت. کسی ممکن است با بررسی فرمول‌های ریاضی مربوط به مدار سیاره‌ها، به قانون جاذبه عمومی زمین باور پیدا کند. تمامی این باورهایی که انسان برای آن‌ها استدلال می‌آورد، یعنی باورهایی که با استدلال به دست می‌آیند باورهای غیرپایه یا استنتاجی نامیده می‌شوند.

یکی از مجموعه باورهایی که شأن و منزلت آن به طور کلی واضح نیست، مجموعه باورهای اخلاقی^۱ انسان است. من استدلال می‌کنم که باورهای اخلاقی بنیادی غالباً برای اکثر افراد، باورهای پایه هستند. این‌ها نوعاً باورهایی هستند که انسان همواره خود را با آن‌ها می‌یابد، و از نوع باورهایی محسوب نمی‌شوند که فرد عموماً دلیل یا بینه قوی برای آن‌ها دارد. انسان نوعاً خطا بودن قتل را بر اساس دیگر باورهایی که دارد باور نمی‌کند، مگر آن‌که آن را بر اساس باور دیگری که پایه‌تر باشد به دست آورد؛ مثل این باور که آسیب رساندن به شخص دیگر خطاست. باور داشتن به این که قتل عملی خطاست، باوری با واسطه و مبتنی بر این باور است که آسیب رساندن به شخص دیگر خطاست. اما در این صورت، باور داشتن به این که آسیب رساندن به شخص دیگر نادرست است خود باوری پایه است؛ یعنی این باور بر اساس باورهای دیگری که انسان به آن‌ها معتقد است پذیرفته نمی‌شود. انسان در استنتاج‌های اخلاقی خود، در جایی به مجموعه باورهایی که دارای ارزش ذاتی هستند دست می‌یابد؛ ارزش این باورها در ابزار بودن برای رسیدن به هدف‌هایی دیگر و یا برخی دلیل‌های غیرذاتی نیست. در این مقام انسان به باورهای اخلاقی پایه خود می‌رسد. بنابراین، شاید بهتر آن باشد که بگوییم برخی از باورهای اخلاقی انسان، باورهایی که ارزششان از دلیل‌های دیگری به دست می‌آید باورهای غیرپایه، و

→

می‌دهد. در این جا فقط این نکته برای منظور ما اهمیت دارد که انسان این باور را بر اساس باورهای دیگری که بدان‌ها معتقد است کسب می‌کند.

1. moral beliefs

برخی دیگر از باورهای اخلاقی انسان، باورهایی بنیادی که دارای ارزش ذاتی هستند باورهای پایه به شمار می‌آیند.

در نهایت اگر شما خدا باور هستید، باور دینی یا باور به خدا را مورد توجه قرار دهید. به جای اندیشیدن دربارهٔ تلاش‌هایی که پس از باور به خدا برای درک آن از راه دلیل صورت می‌گیرد به عقب برگردید، به منشأ این باور بیندیشید. آیا شما از دوران کودکی به علت این که در خانوادهٔ مؤمنی پرورش یافتید خدا باور شدید؟ آیا با عزلت گزیدن در کوه یا هنگام خیره شدن به آسمان پر ستاره به این باور دست یافتید؟ آیا در نتیجهٔ اصرار دوستان صمیمی، یک کشیش یا یک روحانی، به خدا ایمان آوردید؟ آیا برهان‌های مهم آنسلم و آکوئیناس را خواندید و سپس از نظر عقلی به خدا اعتقاد پیدا کردید؟ آیا تهدید دست بودید و خدا را تنها امید خود یافتید؟ آیا وسوسه شدید دعا کنید یا وارد کلیسا^۱ شوید و رفته‌رفته خود را پذیرای چیزی از مردمی یافتید که نماز می‌خوانند و عبادت می‌کنند و بدان باور دارند؟ آیا از مجموعهٔ رویدادهای ظاهراً اتفاقی در جهان از مشیت الهی آگاه شدید و از این راه توانایی خیراندیشانهٔ خدا را مشاهده کردید؟ آیا احساس کردید زیاده از حد گناه‌کارید، گویی در برابر کسی که والاتر از انسان‌ها است مسئولید؟ و آغوش گشادهٔ بخشش^۲ خدا را حس کردید؟ آیا به تأثیر جهان‌بینی‌هایی در آمدید که در خیال افرادی نظیر س. س. لونیس یا ج. ک. چسترتن با قدرت تمام به تصویر کشیده شده‌اند؟ آیا از زندگی دل‌انگیز و گرم دوستان مسیحی خود، یا از مطالعهٔ زندگی مسیحیان در آثار ادبی تأثیر پذیرفتید؟ آیا با خواندن آثار سارتر^۳ و کیرکگور به دلیل پوچ بودن زندگی بدون خدا به یأس و ناامیدی رسیدید و سپس با جهش به ایمان^۴ به کنه^۵ ذات الهی راه یافتید؟ آیا با خدا عهد بستید که اگر وی وجود داشته باشد و شما را از خطر نجات دهد، زندگی‌تان را مطابق خواست وی جهت دهید؟ آیا همچون پاسکال^۶ منفعت‌ها و هزینه‌های باور داشتن و باور نداشتن به خدا را محاسبه کردید،

1. church

2. forgiveness

3. Sartre

4. leap of faith

5. abyss

6. Pascal

دست به قمار زدید و تصمیم گرفتید، برای اجتناب از عذاب بالقوه هولناک جهنم و رسیدن به سودهای بالقوه و بی‌کران سعادت ابدی به خدا باور پیدا کنید؟ آیا خود را به صرف شنیدن بیان روشن انجیل^۱ عیسی مسیح^۲ به خدا معتقد یافتید؟ خدا باوران سفر خود را به سوی خدا یا شاید مناسب‌تر باشد بگوییم سفر خدا به سوی خود را در راه‌های بی‌شماری شرح داده‌اند.

ما ساختار واقعی باورهایمان را بسیار خلاصه توصیف کردیم. برخی از باورهای ما پایه‌اند، باورهایی که به آن‌ها بر اساس باورهای دیگری که به آن‌ها معتقدیم باور پیدا نمی‌کنیم، و برخی از باورهای ما غیر پایه‌اند، یعنی باورهایی که با تأیید بر اساس بینه از باورهای دیگر به دست می‌آیند و مورد اعتقاد واقع می‌شوند. اجازه دهید به نکته دیگری در مورد ساختار واقعی معرفتی خود اشاره کنیم: بسیاری از باورهای ما در واقع پایه‌اند و بر اساس دیگر باورهای ما به دست نمی‌آیند و یا مورد اعتقاد واقع نمی‌شوند. این فرض که اکثر باورهای ما باورهای ادراکی یا باورهای مربوط به حافظه‌اند، یا به سبب این که کسی به ما گفته چنین و چنان است به دست آمده‌اند، نباید شگفت‌انگیز تلقی شوند. اگر انسان به ساختار باورهای خود به دقت توجه کند، اذعان خواهد کرد که تعداد باورهایی که برای آن‌ها استدلال می‌آورد - یعنی تعداد باورهای استنتاجی و غیرپایه - در واقع اندک است.

بحث ما تا این جا صرفاً ساختار واقعی باور ما را توصیف کرده است. مادر این جا هیچ داوری هنجاری^۳ نکردیم، و از این که برخی باورها را عقلانی یا غیرعقلانی، درست یا نادرست و صادق یا کاذب بخوانیم اجتناب کردیم. ما صرفاً فهرست باورهای عادی^۴ انسان را با رابطه‌های متلازم آن‌ها با باورهای دیگری که انسان به آن‌ها اعتقاد دارد برشمردیم. وقتی در مورد چگونگی ساختار واقعی باورهای انسان سخن می‌گوییم، از این سخن نمی‌گوییم که باورهای وی چگونه باید ساختار پیدا کند. بنابراین، سؤال اساسی این است که کدام یک از

1. gospel

2. Jesus Christ

3. normative judgment

4. typical beliefs

باورهای انسان باورهای واقعاً پایه^۱ است؟ **باورهای واقعاً پایه**، باورهای پایه‌ای هستند که موجه‌اند. ممکن است انسان از نظر عقلی مجاز نباشد که به برخی از باورها در حکم پایه معتقد گردد. من پیشتر اشاره کردم که برای فیزیکدان اعتقاد به $E=MC^2$ در حکم باوری پایه موجه نخواهد بود؛ بنابراین، این باور که $E=MC^2$ است، برای فیزیکدان باور واقعاً پایه به شمار نمی‌آید.

به علاوه، کدام یک از باورهای انسان واقعاً غیرپایه^۲ اند؟ **باورهای واقعاً غیرپایه**، باورهایی هستند که انسان بر اساس دیگر باورهایش به طور موجهی به آن‌ها معتقد می‌شود. یقیناً برخی از باورها در ساختار معرفتی انسان غیر عقلانی‌اند. هدف بعدی ما این است که از راهبرد جداسازی باورهای عقلانی انسان از باورهای غیرعقلانی در عصرروشنگری بحث کنیم، و به ارزیابی ملاک‌های^۳ عصر روشنگری برای هدایت داوری‌هایمان در اعتقاد مناسب به باورها پردازیم. به طور خاص این موضوع را مورد توجه قرار خواهیم داد که چگونه این نگرش بر عقلانیت باور به خدا تأثیر می‌گذارد.

۳. ایمان و مبنای گروهی

هماوردی طلبی عصر روشنگری با باور دینی – این اتهام که عقلانی بودن باور به خدا نیاز به بینة گزاره‌ای یا دلیل دارد – نوعاً نظریة عقلانیت مبنای گروهی کلاسیک را پیش فرض می‌گیرد.^۴ براساس تصور مبنای گروهی^۵ از عقلانیت، نظام باورهای انسان و ارتباط‌های منطقی آن‌ها با یکدیگر – یعنی ساختار معرفتی وی – باید کاملاً ساختارمند باشد. نیکولاس ولتراستورف در نخستین انتقاد اخیر معرفت‌شناسی اصلاح شده به این مسئله‌ها، مبنای گروهی را تلاشی «برای تشکیل مجموعه‌ای از نظریه‌هایی می‌داند که تمامی پیشداوری‌ها، سوگیری‌ها و حدس‌های ناموجه^۶ از آن حذف شده است. برای دستیابی به این هدف، باید با پایه محکم یقین^۷ آغاز کرد و با

1. properly basic beliefs

2. properly nonbasic beliefs

3. criteria

4. R&BG, 17-59.

5. foundationalist

6. unjustified conjecture

7. certitude

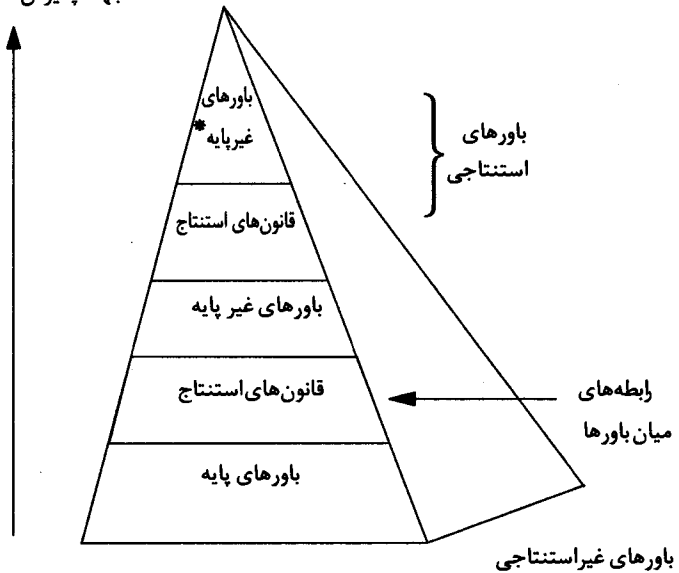
روش‌هایی که همه ما به نحو یکسانی به اعتبار آن‌ها یقین داریم، ساختمان نظریه را بر آن پایه استوار ساخت.^۱ استعاره ساختن مناسب و تقویت پایه ساختمان، با در نظر گرفتن این که شهود اولیه مبنای گروهی عبارت از این است که برخی از باورها بدون تأیید بر اساس بینه از دیگر باورها به طور مناسب و موجه مورد اعتقاد هستند، استعاره‌ای مناسب است. این مطلب را می‌توان با تصور ساختار باورهای انسان به بهترین صورت به شکل هرم نشان داد. لایه پایین هرم نشان باورهای مبنایی انسان است که باورهای واقعاً پایه هستند. اگر مبنای محکم باشند، انسان می‌تواند بر پایه آن‌ها با استفاده از ابزارهای مناسب (قانون‌های استنتاج)، به بناکردن باورهای لایه بالاتر ادامه دهد. لایه‌های بعدی باید به طور مناسب بر لایه پیشین بناگردد. بنابراین، برای تکمیل تمثیل ساختار معرفتی عقلانی در بنای ساختمان، می‌توان گفت پایه‌های محکم آن را باورهای واقعاً پایه، و لایه‌های اضافی را باورهای واقعاً غیرپایه یا باورهای استنتاجی تشکیل می‌دهند و ملاط آن را قانون‌های مناسب استنتاج می‌سازند. غرض، تشخیص باورهای مبنایی است به گونه‌ای که صدق کاملاً قطعی آن‌ها حفظ شود، و با استفاده از قانون‌های استنتاج که ضامن صدق آن‌هاست به لایه‌های بالاتر منتقل گردد (به شکل الف نگاه کنید).

البته، در نهایت این ساختار را لایه مبنایی تأیید می‌کند. بنابراین، مسئله اصلی این است که انسان کدام باورها را می‌تواند در میان مبنایهای ساختار معرفتی عقلانی خود جای دهد؛ یعنی کدام باورها باورهای واقعاً پایه به شمار می‌آیند؟ مبنای گروهی کلاسیک با قبول این که ممکن است انسان باورهای پایه فراوانی داشته باشد که موجه نیستند، ملاکی برای بررسی دقیق و نقادانه باورها عرضه می‌کند. باید تعیین کرد که کدام باورهای پایه در واقع موجه یعنی باورهای واقعاً پایه‌اند. اگر باور به خدا باوری واقعاً پایه باشد، انسان برای موجه ساختن آن به دلیل نیاز نخواهد داشت. از این رو، طرح مبنای گروهی کلاسیک تعیین این موضوع است که کدام یک از باورها واقعاً پایه‌اند. از نظر مبنای‌گرایی

1. Nicholas Wolterstorff, 1976, *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids: Eerdmans, 24.

از این به بعد به این کتاب با علامت اختصاری *RWBR* ارجاع داده می‌شود.

جهت پذیرش عقلانی



شکل الف. مبنای مبنای

مبنای نظریه‌ای درباره ساختار باورهای عقلانی است. مجموعه مشخصی از باورها وجود دارد که بدون تأیید باورهای دیگر موجه‌اند؛ این مجموعه باورها، باورهای پایه، مبنایی را فراهم می‌سازند که تمامی باورهای دیگر در نهایت براساس آن‌ها تأیید می‌شوند. پذیرش عقلانی فقط از لایه‌های پایین به لایه‌های بالاتر انتقال می‌یابد، همان‌طور که تضمین و توجیه باورها از طریق قانون‌های استنتاج از لایه‌های پایین‌تر به لایه‌های بالاتر منتقل می‌گردد.

* باورهای غیرپایه و لایه بالاتر. من در این جا فقط سه لایه را آوردم، اما ممکن است لایه‌های بالاتر بسیار بیشتری وجود داشته باشد که تأیید براساس بینه و در پی آن تضمین عقلانی خود را از لایه‌های پایین‌تر اخذ کنند.

کلاسیک این باورها گزاره‌های بدیهی حسی یا بدیهی اولی هستند، و یا آن چیزی که فیلسوفان آن را خطاناپذیر می‌نامند. **باورهای بدیهی حسی**^۱ گزارش‌هایی از تجربه بی‌واسطه انسان^۲ است، مثل تکه‌ای کاغذ پیش روی من است، درختی مقابل من است، دیواری که می‌بینم زردرنگ است. **باورهای بدیهی اولی**^۳ باورهایی است که انسان با تصور آن‌ها به صدق آن‌ها پی می‌برد، همچون $2+2=4$ ، هر مرد مجردی ازدواج نکرده است، و کل مساوی است با مجموع جزءهای خویش. و بالاخره، **باورهای خطاناپذیر**^۴ گزاره‌هایی است که انسان نمی‌تواند در مورد آن‌ها اشتباه کند. معمولاً این باورها گزارش‌هایی از حالت‌های ذهنی و بی‌واسطه خود انسان است — بسیار شبیه باورهای ظاهری^۵ — که پیشتر از آن بحث شد — مثل به نظرم می‌رسد دیوار مقابل من زردرنگ است، به نظرم می‌رسد درختی پیش روی من است و کوه‌ها بنفش به نظر می‌رسد.

ویژگی مشترک گزاره‌های مبنایی این است که شخص می‌تواند بدون تأیید بر اساس بینه از باورهای دیگر، در باور داشتن به آن‌ها عقلانی باشد؛ در اصطلاح ما آن‌ها باورهای واقعاً پایه‌اند. باورهای پایه موجه، مبنای نظام عقلی باورها را تشکیل می‌دهند. برای عقلانی شدن باورهای غیرپایه، انسان باید بر اساس باورهای پایه خود به آن‌ها اعتقاد ورزد. برای این که باورهای پایه عقلانی باشند، باید آن‌ها را با یکی از دو روش منطق استقرایی^۶ یا قیاسی^۷ از باورهای پایه خود استنتاج کرد (به شکل ب نگاه کنید).

انتقاد شخص بینه‌جو از باور خدا باوری دو ادعا را در بر دارد:

۱. شخص خدا باور برای این که [باورش] عقلانی باشد، باید بینه‌ای کافی برای وجود خدا داشته باشد.
۲. بینه کافی برای وجود خدا موجود نیست.

1. evident to the senses

2. self-evident

3. immediate experience

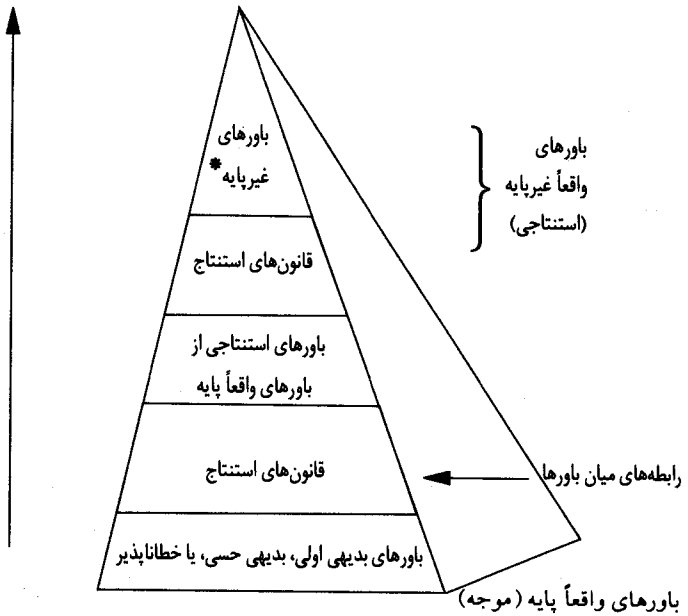
4. incorrigible

5. appearance beliefs

6. inductive logic

7. deductive logic

جهت پذیرش عقلانی



شکل ب. میناگروی کلاسیک

از آن جا که میناها مشخص و قانون‌های منطق حافظ و منتقل‌کننده صدق آن است، باورهای واقعاً غیرپایه نیز مشخص و صادقند. هر باوری که واقعاً پایه نیست (یعنی باورهایی که بدیهی اولی، بدیهی حسی، یا خطاناپذیر نیستند) باید با دلیل برآمده از باورهای سطح پایین‌تر تأیید گردد. از این رو، باورداشتن به خدا به تأیید دلیل بر اساس بینه نیازمند است.

* باورهای غیرپایه موجه لایه بالاتر.

در مورد ادعای دوم، در فصل نخست بحث نمودیم. اجازه دهید اکنون به بررسی ادعای اول پردازیم.

انتقاد شخص بینه‌جو نوعاً در مبنای کلاسیک ریشه دارد. باور به خدا نه بدیهی حسی است، نه بدیهی اولی و نه خطاناپذیر. بنابراین، طبق دیدگاه مبنای کلاسیک، باور داشتن به خدا، باور پایه‌موجهی نیست؛ از این رو، باور واقعاً پایه نیست. اگر کسی باور به خدا را بدون تأیید دلیلی مناسب بپذیرد، به طور ناشایستی به آن معتقد شده است. چنین فردی در بهترین حالت نادان، و در بدترین حالت در خورِ نکوهش خواهد بود. بنابراین، به گفته مبنای کلاسیک، باور به خدا برای آن‌که مورد انتقاد عقلانی واقع شود نیازمند دلیل یا بینه است.

آیا شرط عقلانیت است که انسان باید برای باور داشتن عقلانی به خدا بینه کافی داشته باشد؟ مدعای شخص بینه‌جو مبنی بر این‌که شخص خدا باور برای باور داشتن عقلانی به خدا باید بینه کافی داشته باشد، بر تصور مبنای کلاسیک مبتنی است که باور داشتن به خدا باور واقعاً پایه نیست، و از این رو برای آن‌که عقلانی شود نیازمند دلیل یا بینه است.^۱ اما چرا باید مبنای کلاسیک را بپذیرفت؟

۴. فرو ریختن مبنای کلاسیک

شاید لازم باشد به جای تسلیم شدن به اتهام غیرعقلانی بودن از سوی شخص بینه‌جو، نقص‌های آن را بررسی کنیم. اجازه دهید مبنای کلاسیک^۲ را موضعی بنامیم که معتقد است باور P اگر و فقط اگر یکی از این دو صورت را

۱. اجازه دهید یادآوری کنیم که منظور از بینه، بینه‌گزاره‌ای در شکل استدلال است. معترضان بینه‌گرای معاصر، نوعاً بینه‌گزاره‌ای یا تجربی را برای وجود خدا بینه به حساب نمی‌آورند. همان‌طور که در مقدمه از قول مکی گفتیم، باور داشتن به خدا را می‌توان فقط با استدلال‌های قیاسی یا استقرایی اثبات کرد یا از بهترین تبیین‌ها استنتاج نمود.

2. classical foundationalism

از این به بعد به این مقوله با علامت اختصاری CF ارجاع داده می‌شود.

داشته باشد عقلانی خواهد بود:

۱. بدیهی اولی، بدیهی حسی، و یا خطاناپذیر باشد.
۲. و یا از مجموعه باورهایی که بدیهی اولی، یا بدیهی حسی، و یا خطاناپذیرند استنتاج شود.

ولتراستورف معتقد است که در مورد CF نمی‌توان مطلب چندان مثبتی گفت: «مبناگری از هر جهت وضعیت بدی دارد. به نظر من این طور می‌رسد که کاری نمی‌توان کرد جز آن‌که از مبناگری به علت بیماری مهلکی که دارد قطع امید نماییم و یاد بگیریم بدون آن زندگی کنیم.»^۱ چه چیزی موجب مرگ و نابودی مبناگری کلاسیک شده است؟ ولتراستورف به دشواری چنین نظریه‌ای اشاره می‌کند.^۲ بالاتر از همه، وی معتقد است بر اساس این دیدگاه باورهای بسیار اندکی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به طور مناسبی در میان باورهای مبنایی قرار داد.^۳ اگر چنین باورهای مبنایی اندک باشند، پایه بر اساس بینه بسیار سستی برای تأیید سایر باورهای انسان وجود خواهد داشت.

پلاتینگا به دیدگاه CF صریح‌تر اشکال می‌کند. وی می‌پرسد آیا با فرض دیدگاه CF، پذیرش خود آن عقلانی است؟ نخست آن‌که آیا CF باور واقعاً پایه است؟ به طور یقین CF بدیهی حسی نیست، زیرا به طور واضح گزارشی از تجربه‌های بی‌واسطه انسان نیست. همچنین این دیدگاه خطاناپذیر هم نیست، چون قطعاً انسان می‌تواند در مورد صدق CF دچار اشتباه شود. و سرانجام انسان قادر آن نمی‌تواند پی ببرد که به صورت بدیهی اولی صادق است (من آن را درک می‌کنم و فکر می‌کنم کاذب است). بنابراین، CF شرط اول خود را برای عقلانیت تأمین نمی‌کند.

آیا CF در احراز شرط دوم عقلانیت شانس بیشتری دارد؟ بر اساس تصور

1. *RWBR*, 52.

2. *Ibid*, 24.

3. *Ibid*, 42-51.

مبناگروی کلاسیک از عقلانیت، انسان فقط در صورتی می‌تواند در اعتقاد به باوری استنتاجی و غیرپایه موجه باشد که بتواند آن را از مجموعه باورهای واقعاً پایه‌اش استنتاج نماید. اشکال خود CF این است که تاکنون کسی با استفاده از مجموعه باورهایی که با معیار مبناگروی کلاسیک تضمین شده باشند، دلیلی قوی برای آن اقامه نکرده است. در حقیقت پی بردن به این امر دشوار است که انسان چگونه می‌تواند به طور ممکن از مجموعه باورهایی همچون به‌نظم رنگم پریده است، درختی مقابل من وجود دارد و کل مساوی است با مجموع اجزای خویش، مبناگروی کلاسیک را استنتاج کند. بنابراین نمی‌توان مبناگروی کلاسیک را با ملاک خود آن توجیه نمود. از این رو، مبناگروی کلاسیک دارای تناقض از راه خود - ارجاعی^۱ است.^۲ به این دلیل، مبناگروی کلاسیک یا کاذب است و یا دیدگاهی است که فقط در مواجهه با تهدید غیرعقلانی بودن می‌توان آن را پذیرفت. بنابراین، آشکارا این نتیجه به دست می‌آید که هیچ‌کس نباید CF را بپذیرد.

مبناگروی کلاسیک نقص آشکار دیگری نیز دارد: موردهایی از باورهای آشکارا موجه را در بر نمی‌گیرد. یقیناً انسان در باورداشتن به این که امروز صبح صبحانه خورده است، این که جهان خارجی وجود دارد و این که همسرش یک شخص است کاملاً عقلانی است. اما این باورها بدیهی اولی، بدیهی حسی، یا خطاناپذیر نیستند. بنابراین، مبناگروی کلاسیک ایجاب می‌کند که این باورها با دلیلی برگرفته از باورهای واقعاً پایه تأیید شوند. اما هرگز کسی دلیلی قوی برای این باورها اقامه نکرده است. پلاتینگا استدلال می‌کند:

درس مهمی که از بسط فلسفه جدید - تقریباً از دکارت تا هیوم - گرفته می‌شود دقیقاً این است: با در نظر گرفتن گزاره‌هایی که بدیهی یا خطاناپذیرند، اغلب باورهایی که سرمایه زندگی عادی و روزمره ما را

1. self-referentially inconsistent

2. R&BG, 60-61.

تشکیل می‌دهند محتمل نیستند، یعنی در هر صورت هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم آن‌ها محتملند. همه گزاره‌هایی را که متضمن این هستند که مثلاً اشیای فیزیکی پایداری وجود دارد، یا اشخاصی غیر از من وجود دارند یا عمر این جهان بیش از پنج دقیقه است، در نظر بگیرید: من فکر می‌کنم با توجه به گزاره‌هایی که برای من بدیهی یا خطاناپذیرند، وجود هیچ‌یک از این گزاره‌ها محتمل‌تر از عدم آن‌ها نیست. در هر حال، هرگز کسی دلیلی قوی برای آن‌ها اقامه نکرده است.^۱

باید هر اصل فلسفی را که موردهایی از باورهای آشکارا عقلانی را نادیده می‌گیرد رد کرد.

بنابراین، مبنای کلاسیک با شکست مواجه می‌شود. این دیدگاه تناقض از راه خود - ارجاعی دارد و موردهای آشکاری از باورهای موجه را دربر نمی‌گیرد. اگر فردی در باور داشتن به مبنای کلاسیک غیرعقلانی باشد، یقیناً نباید به آن باور یابد و آن را همچون دلیلی برای رد عقلانیت باور به خدا به کار ببرد. در نتیجه می‌توان گفت:

بنابراین، در صورت نبود دلیلی متشکل از مقدمه‌هایی که شرط مورد نظر مبنای کلاسیک را تأمین کند، نباید مبنای کلاسیک را پذیرفت. این مطلب در مورد فیلسوف مبنای نیز صادق است: اگر مبنای نتواند چنین دلیلی برای مبنای کلاسیک بیابد، باید از آن دست بکشد. به علاوه، وی نباید بر اعتراض به باور خدا باوری اصرار ورزد و من نیز نباید اعتراض وی را بپذیرم، زیرا باور خدا باوری اساساً مبتنی بر قضیه صادقی است حتی اگر من در باور به آن ملزم نباشم... اما واضح است که مبنای کلاسیک ورشکسته است و از آن جا که انتقاد شخص بینجو در مبنای کلاسیک ریشه دارد، در واقع دارای ریشه‌ای سست و بی‌بنیاد است.^۲

1. Ibid, 59-60.

2. Ibid, 61-62.

۵. باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه

چرا باور به خدا در زمره مبناهای ساختار معرفتی عقلانی قرار نگرفت؟ دلیل آن از نظر شخص منتقد بینه‌جو، فرض دلخواهانه‌ای از مبنای گروهی کلاسیک است. اما پلاتینگا و ولتراستورف دلیل‌های قطعی و قانع‌کننده‌ای برای رد مبنای گروهی کلاسیک و در نتیجه برای رد توصیف آن از باورهای واقعاً پایه اقامه کرده‌اند. انسان با فرض فرو ریختن مبنای گروهی کلاسیک، چه نوع گزاره‌هایی را ممکن است در میان مبناهای ساختار معرفتی خود به طور مناسبی مندرج سازد؟ یقیناً، انسان در اندراج باورهای بدیهی اولی، بدیهی حسی، یا خطاناپذیر، در مبناهای ساختار معرفتی خود کاملاً عقلانی خواهد بود؛ پلاتینگا و ولتراستورف با این امر مخالف نیستند. اما آنان از این تعهد دلخواهانه که فقط این باورها ممکن است در ساختار معرفتی مندرج شوند آزرده‌خاطرند. پرسش این است که انسان چه باورهای دیگری را می‌تواند به طور مناسبی در ساختار معرفتی خود مندرج سازد؟ آیا باور به خدا را می‌توان به این مجموعه افزود؟ پلاتینگا معتقد است طبق سنت کلونی می‌توان چنین کرد:

در قطعه‌هایی که پیشتر نقل کردیم، کلونین ادعا می‌کند که انسان مؤمن برای اعتبار معرفتی^۱ به استدلال کردن از راه چیزهای دیگر نیاز ندارد. به گمان من، می‌توان چنین برداشت کرد که وی معتقد است ساختار معرفتی عقلانی خدا باور می‌تواند به خوبی شامل باور به خدا در زمره مبناهای خود باشد. در واقع، مقصود وی برداشتن گامی به جلو و در دو مسیر متمایز است: اولاً وی می‌اندیشید که شخص مسیحی نباید بر اساس قضیه‌های دیگر به خدا معتقد باشد؛ در حقیقت، ساختار معرفتی صحیح و استوار شخص مسیحی، باور به خدا را در میان مبناهای خویش خواهد داشت. ثانیاً فردی که باور به خدا را باوری پایه می‌شمارد، می‌تواند به وجود خدا معرفت یابد. کلونین معتقد است انسان می‌تواند از نظر عقلی باور به خدا را در حکم باور پایه بپذیرد؛ و نیز ادعا می‌کند که انسان می‌تواند به وجود خدا معرفت یابد.

حتی اگر هیچ دلیلی برای آن نداشته باشد و حتی اگر بر اساس قضیه‌های دیگر به آن معتقد نباشد.^۱

و همان‌طور که پلاتینگا در یکی از آثار اولیه خود می‌نویسد:

حاصل کلام این است که مؤمن بالغ یا خدا‌باور بالغ نوعاً باور به خدا را به‌طور آزمایشی، در حکم فرضیه یا به‌طور موقت نمی‌پذیرد. همچنین به نظر من، وی باور به خدا را در حکم نتیجه‌ای که از سایر باورهایش برگرفته شده باشد نمی‌پذیرد. وی باور به خدا را باوری پایه، اساسی و جزئی از مبناهای ساختار معرفتی خود می‌داند. خدا‌باور بالغ خود را به باور به خدا متعهد می‌سازد، بدین معنا که باور به خدا را باوری پایه می‌شمارد. تحقیق ما بر این دلالت دارد که در این کار هیچ امر نامعقول یا خلاف عقلی وجود ندارد.^۲

ولتر استورف با اعتقاد به این‌که باور مسیحی تعهدی مبنایی در ساختار باورهای خدا‌باور به شمار می‌آید، واقعاً پایه بودن آن را تأیید می‌کند. باور مسیحی باید به منزله باوری ناظر^۳ عمل نماید، یعنی باوری که باورهای دیگر باید مطابق آن یا بر اساس آن رد شوند، مطرح گردند یا گسترش یابند. همان‌طور که وی بیان می‌کند: «عالم مسیحی باید بگذارد محتوای باورش که تعهد اصیل مسیحی است، در مقام ناظر در طرح‌ریزی و سنجش نظریه‌هایش عمل کند».^۴

بر اساس تصور پلاتینگا از عقلانیت، نظام باور عقلانی ساختار ویژه میناگرا را نشان می‌دهد: هنوز مبنایی وجود دارد که به‌طور غیر استنتاجی^۵ موجه است و تأییدهای عقلانی از لایه‌های پایین به لایه‌های بالاتر پیش می‌رود.^۶ جایی که

1. Ibid, 73.

2. Alvin Plantinga, 1979, "Is belief in God Rational?" in C. F. Delaney, ed., *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 27.

3. control belief

۴. برای ملاحظه بحث کامل نقش باور مسیحی در باورهای انسان ← *RWBR*, 59-71

5. noninferentially

۶. پلاتینگا و ولتر استورف نظریه انسجام‌گروی را در مورد توجیه رد می‌کنند. این نظریه بیان

مبناگروی پلاتینگا از مبناگروی کلاسیک جدا می‌شود، جایی است که وی باورهای واقعاً پایه را تعیین می‌کند. مبناگروی کلاسیک دارای مجموعه نسبتاً کم‌عضوی از باورهای پایه است. مبناگروی پلاتینگا در تعیین باورهای واقعاً پایه بسیار کمتر تنگ‌نظرانه است. وی باورهای مربوط به حافظه، باورهای مربوط به جهان خارج، باورهای مربوط به پذیرش گواهی و باور به خدا را نیز تحت باورهای واقعاً پایه مندرج می‌سازد.

پلاتینگا تصور مبناگرایی کلاسیک از عقلانیت را رد کرده است. اما آیا این موجب می‌شود که هر باوری عقلانی شود؟ یقیناً خیر. اگرچه پلاتینگا تبیین جایگزینی از عقلانیت را در *R&BG* عرضه نمی‌کند، ما تأیید وی را از معرفت‌شناسی توماس رید در حکم تبیینی جایگزین در نظر می‌گیریم. پلاتینگا ملاکی برای واقعاً پایه بودن عرضه نمی‌کند، ولی روند مورد نظر رید را برای ارزیابی چنین ملاک‌هایی پیشنهاد می‌کند.^۱ روش مناسب برای تعیین باورهای واقعاً پایه روش استقرایی است. معرفت‌شناس باید باورهایی را که واقعاً پایه قلمداد می‌کند گردآوری نماید، و در ادامه به بنای اصل عقلانیت بر اساس این مجموعه باورها پردازد. اما از سوی دیگر، این‌گونه پیشروی نیز ممکن است با اصل یا نظریه‌ای آغاز شود و سپس بر طبق آن اصل، در مورد باورها داوری گردد. روند دوم همان رویکرد مبناگروی کلاسیک است. آیا باید برای دستیابی به اصل عقلانیت از نظریه و اصل آغاز کرد یا از مجموعه باورها؟

می‌توان تفاوت‌های این دو رویکرد را با مثالی از تاریخ علم دریافت. ستاره‌شناسان قرون وسطا با نظریه نجومی^۲ آغاز کردند. آن‌ها باور داشتند که فلک‌ها کاملند، خرق و التیام ندارند و همه چیز در فلک‌ها از نوعی حرکت دورانی کامل برخوردار است. بدین ترتیب، این تعهد را همچون اصلی روش‌شناختی در آثار نجومی خویش در نظر گرفتند، و وظیفه سنگین تطبیق

→ می‌دارد که اگر و فقط اگر یک گزاره با مجموع باورهای انسان منسجم یا از نظر منطقی سازگار باشد، موجه خواهد بود. براساس این تبیین، انسجام شرط لازم و کافی برای توجیه عقلانی است ← *R&BG*, 47-55

1. *R&BG*, 74-78.

2. astronomical

تمامی مشاهده‌های نجومی خویش را با این حرکت دورانی همسان بر خود هموار کردند. از سوی دیگر، کوپرنیکی‌ها^۱ با مجموعه پیچیده‌ای از مشاهده‌های نجومی آغاز نمودند و تا جایی پیش رفتند که حرکت سیاره‌ها را از این مجموعه انتزاع کردند. سرانجام کپلر استدلال کرد که اصل انتزاع شده از حرکت سیاره‌ها آن است که این حرکت‌ها بیضوی شکل است. بنابراین، ممکن است انسان یا همچون قرون وسطاییان با نظریه و اصل آغاز نماید و مشاهده‌هایش را با آن تطبیق دهد، و یا همچون کوپرنیکی‌ها با مجموعه‌ای از مشاهده‌ها آغاز و قانون یا اصل را از آن‌ها انتزاع کند.

به مثال دیگری، این بار از الاهیات انجیلی^۲ توجه کنید. در تفکر یونانی، موجود کامل^۳ ضرورتاً بدون تغییر یعنی ثابت به شمار می‌رود. آن دسته از قرون وسطاییان متأثر از تفکر یونانی بر این باور بودند که اگر خدا موجودی کامل باشد نمی‌تواند تغییر کند. شخص مسیحی به کمک این اصل تفسیری قطعه‌هایی از کتاب مقدس را که در واقع این را مطرح می‌کند که خدا تغییر می‌کند – آن‌جا که خدا از تصمیم خود منصرف می‌شود، احساس ندامت می‌کند، به نظر می‌رسد فراموش می‌کند و غیره – انسان وارانگاران تلقی می‌کند. این اصل روش شناختی که کمال بر ثبات دلالت دارد، ارزیابی قطعه‌های مشخصی از کتاب مقدس را هدایت می‌کند. اما می‌توان شیوه تقریباً متفاوتی را در این مسئله پیش گرفت. ممکن است فردی برای ساختن تصویری از ماهیت الاهی^۴، سعی کند با روشی از پیش اندیشیده از متن‌های مشخصی سود جوید. از این رو، وی می‌تواند از متن‌های مشخصی در کتاب مقدس آغاز کند و الیهاتش را از آن‌ها استنتاج نماید. برخی از متن‌های روایی بیان می‌دارند که خدا تغییر می‌کند، و تعدادی از متن‌های در قالب نامه اشاره می‌کنند که خدا تغییر نمی‌کند. با استفاده از این متن‌هاست که می‌توان تغییرناپذیری^۵ الاهی را پذیرفت یا رد کرد. در رویکرد دوم، نظریه تغییرناپذیری الاهی قطعی نیست.

1. Copernicans

2. biblical theology

3. perfect being

4. divin nature

5. immutability

همان‌طور که در مثال علمی بیان شد، ممکن است آغاز با نظریه برای طلب دانش زیان‌بخش باشد. بنابراین، این رویکرد به عقلانیت که با نظریه آغاز می‌شود، کمتر از رویکردی که با مجموعه‌ای از باورها آغاز می‌کند و سپس نظریه‌ای را از آن‌ها اخذ می‌کند ترجیح دارد. ممکن است خدا باور، باور به خدا را جزئی از مجموعه باورهای پایه و مبنایی خود بداند و سپس اصول عقلانیت خود را بر طبق آن مجموعه بنا نهد. بر اساس این نظریه، باورهای بسیار زیادی از باورهای پایه خارج خواهند شد. بنابراین، این اتهام که رد مبنای کلاسیک منجر به آن می‌شود که «هر چیزی به مجموعه باورهای پایه راه یابد»، با این روش ابطال خواهد شد.

پلاتینگا می‌گوید نباید به مسئله عقلانیت برحسب خود باورها توجه کرد، بلکه بایستی از منظر قوه‌های معرفتی^۱ یا سازوکارهای باورساز^۲ به آن نگریست. این دقیقاً همان رویکردی است که در *R&BG* مطرح گردید اما پرورانه نشد و بهترین بیان خود را در آثار توماس رید، فیلسوف اسکاتلندی قرن نوزدهم، می‌یابد.

۶. رید و عقلانیت

پلاتینگا در آثار منتشرشده خود در مورد ایمان و عقلانیت، چندان به بسط ملاک عقلانیت نپرداخته است. این خلأ همان‌طور که تصور می‌شود منشأ انتقاد شدیدی به وی شده است.^۳ اما پلاتینگا این را بیان کرده که از نظر عقلانی به معرفت‌شناسی توماس رید مدیون است،^۴ و در صورتی که معرفت‌شناسی

1. cognitive faculties

2. belief-producing mechanisms

۳. برای مثال ←

Philip Quinn, october 1985, "In Search of Foundation of Theism", *Faith and Philosophy* 2, 4: 469-486.

پلاتینگا کتابی در مورد این مسائل با نام *Warrant* تألیف نموده که ممکن است پاسخگوی برخی از مسئله‌هایی باشد که منتقدان وی مطرح کرده‌اند.

4. Reid, 1983, "An Inquiry into the Human Mind on the Principles of

دینی پلاتینگا در متن فلسفه رید جای گیرد به بهترین وجهی معنادار خواهد شد.^۱ از این رو، تفکر رید را به اختصار بررسی می‌کنیم.

طرح رید تا حدودی نقد سنت کلاسیکی است که با دکارت آغاز شد و به شک‌گرایی هیومی منتهی گردید. همچنین وی رهیافت ساختارمندی به عقلانیت عرضه می‌کند. رید این نظر را می‌پذیرد که مبنای کلاسیک موردهای آشکاری از باورهای موجه را دربرنمی‌گیرد:

دکارت^۲، مالبرانش^۳ و لاک^۴ هر سه نبوغ و مهارت خویش را به کار گرفتند تا وجود جهان مادی را اثبات کنند، اما به موفقیت بسیار ناچیزی دست یافتند. حتی انسان‌های کم‌سواد و درس‌ناخوانده بدون تردید باور دارند که خورشید، ماه، ستارگان و زمینی وجود دارد که ما در آن زندگی می‌کنیم، کشور، دوستان و رابطه‌هایی وجود دارد که ما از آن‌ها لذت می‌بریم؛ و سرزمین، خانه‌ها و اموالی وجود دارد که ما مالک آن‌ها هستیم. اما فیلسوفان، با احساس تأسف از ساده‌لوحی عوام، مصممند به چیزی ایمان نداشته باشند مگر آن که بر اساس تعقل بنا شود.^۵

رید در جمله آخر، از تغییر رویه فیلسوفان دکارتی^۶ از اعتماد به تعقل به عنوان یگانه قوه معرفتی مطمئن خبر می‌دهد که با تأکید بر پذیرش قضیه‌ای هنگام تأمل درباره



Common Sense", in Ronald Beanblossom and Keith Lehrer, *Inquiry and Essays*, Indianapolis: Hackett.

۱. نیکولاس ولتراستورف در آثار خویش به این مسائل می‌پردازد:

"Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?" (in *Faith and Rationality*) and in "Thomas Reid on Rationality" (*Rationality in the Calvinian Tradition*, edited by Hendrik Hark, Johan van der Hoven, and Nicholas Wolterstorff [Lanham, MD: University Press of America], 43-69).

من مطالعه این مقاله‌ها را به علاقه‌مندان بسیار توصیه می‌کنم.

2. Descartes

3. Malebranche

4. Locke

5. Reid, 5

6. Cartesian

قضیه‌های دیگر موجب تولید باور می‌شود. این فیلسوفان در ارزیابی رید مطلب بسیار اندکی را اثبات کردند، از این رو آنچه باید رد شود باورهای عادی ما نیست؛ بلکه اعتماد صرف فیلسوفان بر تعقل است. رید مصمم است اجازه ندهد نظریه فلسفی بر واقعیت‌ها پیشی گیرد:

این‌که ما تصورات روشن و متمایزی از امتداد، شکل، حرکت و سایر صفت‌های جسم داریم که خود نه حس هستند و نه شبیه هیچ‌یک از حس‌ها، حقیقتی است که ممکن است در مورد آن به اندازه وجود حس‌های خود مطمئن باشیم. و این‌که همه انسان‌ها باور ثابتی به جهان مادی خارجی دارند - باوری که نه از راه تعقل به دست می‌آید و نه از راه آموزش، باوری که حتی هنگامی که به نظر می‌رسد دلیل‌هایی برای رد آن داریم و کوچک‌ترین دلیلی برای اثبات آن نداریم، باز نمی‌توانیم آن را از سر به در کنیم - شبیه حقیقتی است که همه ما بینه‌ای را برای آن در اختیار داریم که طبیعت آن چیز آن را می‌پذیرد. این حقیقت‌ها پدیدارهایی برآمده از طبیعت بشری‌اند که می‌توانیم از آن‌ها برای رد هر فرضیه‌ای به حق استدلال کنیم، هرچند به طور کلی دریافت شده باشند. اما استدلال کردن با فرضیه برای رد این حقیقت‌ها برخلاف قانون‌های فلسفه صحیح است.^۱

ما از نظر شیوه بیان رید گمراه شده‌ایم:

مسافری که قوه تشخیص^۲ خوبی دارد ممکن است راهش را گم کند و از روی غفلت به بیراهه بیفتد، و با وجود آن‌که راه پیش روی او صاف است بی‌آن‌که تردید کند به راه خود ادامه دهد و دیگران او را دنبال کنند. اما زمانی که بیراهه به معدن زغال‌سنگ ختم می‌شود، برای آن‌که بفهمد به بیراهه افتاده یا دریابد که چه چیزی او را به گمراهی انداخته است، به قوه تشخیص چندانی نیاز ندارد.^۳

1. Ibid, 61.

2. judgment

3. Ibid, 11.

این اعتماد صرف بر تعقل که فرض مبنای گروی کلاسیک است ما را به بیراهه کشانده است. رید با تمام وجود از تعقل به عنوان قوه قانونی باورساز حمایت می‌کند، با وجود این، این تصور را رد می‌کند که تعقل تنها قوه قانونی باورساز باشد. وی خاطرنشان می‌سازد که بسیاری از قوه‌های معرفتی باورساز هستند. وی این قوه‌ها را بر روی هم «حس مشترک»^۱ می‌خواند. به طور مثال، ما در شرایط خاصی این گرایش را داریم که آنچه حس می‌کنیم و به یاد می‌آوریم باور کنیم:

این که بویی وجود دارد گواهی بی‌واسطه حس است، و نیز این که بویی وجود داشت گواهی بی‌واسطه حافظه است. اگر از من بپرسید چرا به وجود بو باور دارم، دلیلی جز این ندارم – و قادر به اقامه دلیلی دیگر نیز نیستم – که من آن را استشمام می‌کنم. اگر از من بپرسید چرا به وجود بو در روز گذشته باور دارم، نمی‌توانم دلیلی جز این اقامه کنم که من آن را به یاد می‌آورم. بنابراین، حس و حافظه، عملکردهای ساده، اصلی و کاملاً متمایز دهند و هر دوی آن‌ها مبداهای اصلی باور داشتن به شمار می‌آیند.^۲

نظام‌های باورسازی حس و حافظه درست مثل تعقل بخشی از طبیعت بشری‌اند، و هیچ دلیلی وجود ندارد که تعقل را بر حس و حافظه برتری دهیم. همه آن‌ها «به یک اندازه بر سرشت ما استوارند: هیچ‌یک وابسته به دیگری نیست و نمی‌توان هیچ‌یک را در دیگری منحل کرد. استدلال کردن برای رد هر یک، و نیز استدلال کردن برای اثبات هر یک محال است.»^۳

هیوم به درستی تشخیص می‌دهد که گرایش عمیقی به این باور داریم که ما دارای ذهن هستیم، اما هیچ‌کس برهانی برای آن اقامه نکرده است (البته ممکن است این گرایش همیشه به قوت گرایش به باورهای مشخص دیگر نباشد). این باور یا حماقت است یا خرد. هیوم بر حماقت بودن آن استدلال می‌کند و رید مدعی حکمت بودن آن است:

1. common sense

2. Ibid, 15.

3. Ibid, 18-19.

در این صورت چه خواهیم گفت؟ آیا هریک از استنتاج‌هایی که ما از راه حس‌های خود به دست می‌آوریم - یعنی وجود ذهن و وجود نیروها یا قوه‌های مربوط به ذهن - پیشداوری‌های فلسفه یا تعلیم و تربیت، یعنی صرف تخیل‌های ذهنند که انسان عاقل باید همچون باور داشتن به اجنه و پریان خود را از شر آن‌ها خلاص کند، و یا داوری‌های طبیعت‌انسانند؛ داوری‌هایی که با مقایسه نظریه‌ها و درک دلیل‌های موافق و مخالف به دست نیامده، بلکه از سرشتمان به‌طور بی‌واسطه به ما الهام شده‌اند.^۱

رید بر این باور است که ما در سرشت معرفتی خود بر اساس نوعی ضرورت بر این باوریم که ما دارای ذهن هستیم، و رد این باور «نه کار یک فیلسوف بلکه کار یک احمق دیوانه» است.^۲

بنابراین، رید تشخیص می‌دهد که ما در شرایط مناسب گرایش داریم باور کنیم که جهانی خارجی وجود دارد، ما دارای ذهن هستیم، اشخاص دیگری وجود دارند؛ و مایلیم قضیه‌هایی را که از راه استقرا تأیید می‌شوند، آنچه دیگران به ما می‌گویند، آنچه به یاد می‌آوریم، آنچه حس می‌کنیم و از این قبیل امور را باور کنیم. آنچه در مورد این قوه‌های معرفتی - به استثنای قوه تخیل - اهمیت دارد این است که این قوه‌ها آثار خود را بی‌واسطه، یعنی بدون تأیید بر اساس بینه از سایر باورها تولید می‌کنند. مثلاً رید می‌گوید: باور به ذهن ثابت و باور به معرفت حسی خود «بدون واسطه از سرشتمان به ما الهام شده است».^۳ این قوه‌های معرفتی همانند حس‌ها و حافظه به توجیه با دلیل نیاز ندارد.

رید این نکته روان‌شناختی را که دارای اهمیت فلسفی نیز هست تصدیق می‌کند که تعداد فراوانی از باورهای ما را گرایش‌ها و تمایل‌های فطری در ما به وجود می‌آورند، و ما به صورت بی‌واسطه و غیر استنتاجی به آن‌ها معتقد می‌شویم. یعنی اکثر باورهای ما باورهای پایه و موجهند.

رید بر آن است که مبنای گرایان کلاسیک اصل عقلانیتی را بدین مضمون به کار

1. Ibid, 23.

2. Ibid.

3. Ibid.

می‌گیرند که «هر باوری نادرست و خطاست مگر آن که درستی‌اش اثبات شود». نمونه‌ی عالی این اصل روش شک دکارتی است: هر باوری را که امکان شک در آن وجود دارد ردکن، و صرفاً آنچه قابل تردید نیست و یا آنچه بر بی‌نه کاملاً یقینی استوار است بپذیر. در واقع این اصل دستکم از زمان دکارت به بعد راهنمای فلسفه‌ی معرفت‌شناسی جدید محسوب می‌شود.

از سوی دیگر، رید اصل عقلانیتی را با این عبارت پیشنهاد می‌کند که «هر باوری درست و صادق است مگر آن که نادرستی‌اش اثبات شود». وی معتقد است که ما باید به حکم‌های قوه‌های معرفتی خود اعتماد کنیم مگر آن که عقل دلیل‌های محکمی برای انتقاد به آن فراهم آورد. رید در مورد قوه‌های معرفتی ما می‌گوید: «من قوه‌های معرفتی انسان را از میان چیزهای دیگر، شریکی موافق، مشاوری مطمئن، دوستِ حس مشترک و دوستِ سعادت بشر یافته‌ام. این ویژگی‌ها، این قوه‌ها را به حق سزاوار موافقت و اطمینان من می‌سازد مگر آن که برهان‌های خطاناپذیری بر نبود اطمینان به آن‌ها بیابم»^۱ بنابر پیشفرض درست بودن باور، باید باور را قابل اعتماد دانست مگر آن که نادرستی‌اش نشان داده شود. ولتراستورف بینش‌های رید را تأیید می‌کند و آن را به ملاک‌های عقلانیت بسط می‌دهد. ولتراستورف بر آن است که:

انسان در باور داشتن به قضیه‌ای مشخص از نظر عقلی موجه است، مگر آن که دلیلی کافی داشته باشد که از باور به آن دست بکشد. باورهای ما عقلانی‌اند مگر آن که دلیلی برای خودداری از آن‌ها داشته باشیم؛ باورهای ما غیر عقلانی نیستند مگر آن که دلیلی برای باور به غیر عقلانی بودن آن‌ها داشته باشیم. باورها درست و صادقند مگر آن که نادرستی‌شان اثبات شود، و چنین نیست که نادرست و خطا باشند مگر آن که درستی‌شان اثبات گردد.^۲

بنابراین، عقل در تأمین عقلانیت نقشی متفاوت از آنچه مبنای کلاسیک

1. Ibid, 12.

2. Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?" in *Faith and Rationality*, 163.

فرض می‌گیرد ایفا می‌کند. قوه‌های شناختی انسان هم برحسب گرایش‌هایی که به باورها دارد، و هم برحسب دلیل‌های کافی که برای رد باورها دارد عقلانیت را تولید می‌کنند.

چرا رید فکر می‌کند قوه‌های معرفتی ما نوعاً باورهای موجهی تولید می‌کند؟ یک دلیل باور اوست به این که ابزار شناختی^۱ ما را خالق به ما بخشیده است. این که خدا قوه‌های معرفتی را به ما عطا کرده است، دلیل کافی برای اعتماد به آن‌هاست. به علت قدرت و خیر الاهی دلیلی قوی وجود ندارد که تعقل را بر حس مشترک ترجیح دهیم:

حس مشترک و تعقل هر دو یک آفریننده دارند؛ آفریننده قادر مطلق که در تمامی آثار دیگرش سازگاری، یکپارچگی و زیبایی را مشاهده می‌کنیم که درک انسان را مجذوب و مسرور می‌سازد. بنابراین، آنچنان که در سایر بخش‌های آفرینش او نوعی نظام و سازگاری وجود دارد، باید در قوه‌های انسان نیز نظم و سازگاری موجود باشد.^۲

رید بر این باور است که تعقل ناتوان است جز آن که حس مشترک با فراهم آوردن ماده‌های خام برای تفکر آن را تأیید کند. وی به درستی خاطرنشان می‌سازد که اگر ما – به روش دکارتی و هیومی – صرفاً آنچه با تعقل قابل اثبات است بپذیریم، هیچ چیز را نخواهیم پذیرفت. ما بدون اصول حس مشترک چیزی را باور نخواهیم کرد:

تمام تعقل‌ها باید برگرفته از اصول اولیه^۳ باشد، و نمی‌توان هیچ دلیلی برای اصول اولیه اقامه نمود جز این که ما براساس سرشت طبیعت خود به پذیرش آن‌ها مجبور هستیم. چنین اصولی به اندازه قدرت فکر کردن چیزی از سرشت ما هستند. عقل نه می‌تواند این اصول را بسازد، نه می‌تواند آن‌ها را از بین ببرد و نه کاری بدون آن‌ها انجام دهد: عقل مانند یک تلسکوپ است که می‌تواند به انسانی که قدرت دید کافی ندارد کمک کند تا

1. cognitive equipment

2. Reid, 53.

3. first principles

دور دست‌ها را ببیند، اما تلسکوپ برای کسی که چشم ندارد اصلاً چیزی را نشان نخواهد داد. ریاضیدان نمی‌تواند صدق اصول موضوعه^۱ خود را اثبات نماید؛ و نمی‌تواند چیزی را اثبات کند جز آن که اصول موضوعه خود را مسلم فرض گیرد. ما نه قادریم وجود ذهن خویش را اثبات کنیم و نه فکرها و حس‌های خود را. مورخ یا شاهد قادر نیست چیزی را اثبات کند جز آن که این را مسلم فرض گیرد که می‌شود به حافظه و حس‌های خود اعتماد کرد. فیلسوف طبیعی نمی‌تواند چیزی را اثبات کند مگر آن که مسلم فرض گیرد که سیر طبیعت یکنواخت و یکسان است.^۲

تعقل بدون باورهایی که قوه‌های متعدد معرفتی ما به وجود می‌آیند، ما را به پذیرش چیزهای زیادی رهنمون نخواهد شد.

نه تنها باور داشتن به این که خدا به ما قوه‌های معرفتی عطا نموده است — که آثار خود را بی‌واسطه تولید می‌کنند — بلکه باور داشتن به این هم که خدا به ما گرایشی بخشیده است که در شرایط مناسبی خود او را باور کنیم، کاملاً با معرفت‌شناسی ریدی هماهنگ است. همچنین به نظر می‌رسد که خدا با این هدف که مخلوق‌هایش به او علم پیدا کنند ابزاری فراهم می‌سازد که کاملاً برای این هدف مناسب است. بنابراین، شخص خدا باور بر این باور است که خدا نه تنها ما را با قوه‌های معرفتی خلق کرده است که باور داشتن به جهان خارج، حافظه، اشخاص دیگر و از این قبیل را به وجود می‌آورد، بلکه ما را با قوه‌هایی معرفتی که باور داشتن به او را ایجاد کند نیز آفریده است. ممکن است باور به خدا وقتی به آسمان پر ستاره چشم می‌دوزیم و خود را بر این باور می‌یابیم که همه این ستارگان را خدا آفریده است، به طور بی‌واسطه در ما ایجاد گردد. یا زمانی که عمیقاً احساس گناه می‌کنیم به این باور می‌رسیم که بخشوده می‌شویم. یا هنگامی که در شرایط مناسبی به سر می‌بریم احساس نیاز به دعا یا عبادت خدا پیدا می‌کنیم.

دیدگاه کلونین نیز این است که خداوند نوعی احساس خدا^۱ در ما به ودیعت گذاشته است: یعنی میل یا گرایش به باور داشتن به او در شرایط مناسب:

در درون روح انسان و در واقع با غریزه طبیعی، نوعی آگاهی به خدا وجود دارد. ما این واقعیت را امری مسلم و ورای مناقشه می‌دانیم. خداوند خود در همه انسان‌ها، برای بازداشتن آن‌ها از دستاویز قرار دادن عذر جهل، آگاهی خاصی از عظمت الهی به ودیعت نهاده است. او همواره با تازه کردن یاد و ذکر آن به آن بار و بر تازه‌ای می‌بخشد. بنابراین، از آن جا که انسان‌ها همگی درمی‌یابند که خدایی وجود دارد و او صانع آنهاست، به گواهی و تصدیق خود محکوم هستند، زیرا که در تعظیم و کرنش در برابر خدا و وقف کردن زندگانی خود مطابق خواست و اراده وی کوتاهی کرده‌اند. اگر بخواهیم منشأ جهل و غفلت از خدا را در جایی بجویم، مطمئناً می‌توان نمونه‌ای از آن را در میان انسان‌های عقب‌مانده و نامتمدن پیدا کرد. با این حال، همان‌طور که مشرکی سرشناس می‌گوید، هیچ قومی آن‌قدر بی‌فرهنگ و هیچ ملتی آن‌قدر بی‌تمدن نیست که به وجود خدا ایمانی راسخ و عمیق نداشته باشد. بدین ترتیب، این مفهوم عام عمیقاً ذهن‌های همه را مشغول می‌دارد و به قوت در قلب‌های همه جای دارد! بنابراین، چون از آغاز جهان، هیچ آیین، شهر و به طور خلاصه هیچ خانواده‌ای بدون دین وجود نداشته، در این جا اعترافی ضمنی به این که احساس خدا در قلب‌های همه نقش بسته است وجود دارد.

در واقع، لجاجت افراد خدا‌ناباور که — هرچند شدیداً تقلا می‌کنند — قادر نیستند خود را از بیم خدا رها سازند، گواه روشنی است بر این که این اعتقاد یعنی این که خدایی وجود دارد، به طور طبیعی ذاتی همه است و در عمق جان همه نهفته است. گویی تا مغز استخوان آنان ریشه دارد... از این امر نتیجه می‌گیریم که شناخت خدا آموزه‌ای نیست که ابتدا در مدرسه فراگرفته شود، بلکه هر یک از ما از زمانی که در رحم مادر بودیم دارای آن

هستیم؛ و طبیعت خود به هیچ کس اجازه نمی‌دهد آن را فراموش کند.^۱ کلونین نیز معتقد است که میل به این باور اغلب با تأثیرهای معرفتی گناه^۲ فرو نشانده یا پوشیده می‌شود. این مسئله ناباوری به خدا را تبیین می‌کند؛ همه احساس خدا را دارند اما باور به خدا اغلب به علت تأثیرها (یا بهتر بگوییم نقص‌های) شناختی^۳ گناه سرکوب می‌گردد.

درحالی‌که یقیناً می‌توان چیزهای بسیار بیشتری درباره موضوع عقلانیت گفت، بحث رید به جهتی اشاره می‌کند که فرد مسیحی ممکن است در کار بسط نظریه خاصی از توجیه باشد. این نظریه ابزار معرفتی انسان را این‌گونه در نظر می‌گیرد که خالق آن را طراحی کرده است و نوعاً در شرایط مناسبی آثارش را بی‌واسطه تولید می‌کند. افزون بر این، شخص خدا باور ممکن است معتقد باشد که یکی از آن قوه‌های معرفتی که آثارش را بی‌واسطه تولید می‌کند، احساس خدا در نظر کلونین است. از این رو، شخص خدا باور تصویری را از ساختار باورها توسعه می‌بخشد که به صورت قانونی بینش او را که باور به خدا باوری واقعاً پایه است مشخص می‌کند (به شکل ج نگاه کنید).

ممکن است برخی این‌گونه بیندیشند که برای خدا باور شایسته نیست که در فلسفه‌ورزی‌اش خدا را در نظر بگیرد. اما چرا خدا باور باید در بنای نظریه معرفتی خود از عمیق‌ترین تعهدهای خویش درباره واقعیت صرف‌نظر کند؟ این موضوع آشکارا با عقلانیت در ارتباط است، خواه ابزار شناختی انسان ساخته خدا باشد یا خیر.

۷. دفاع از باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه

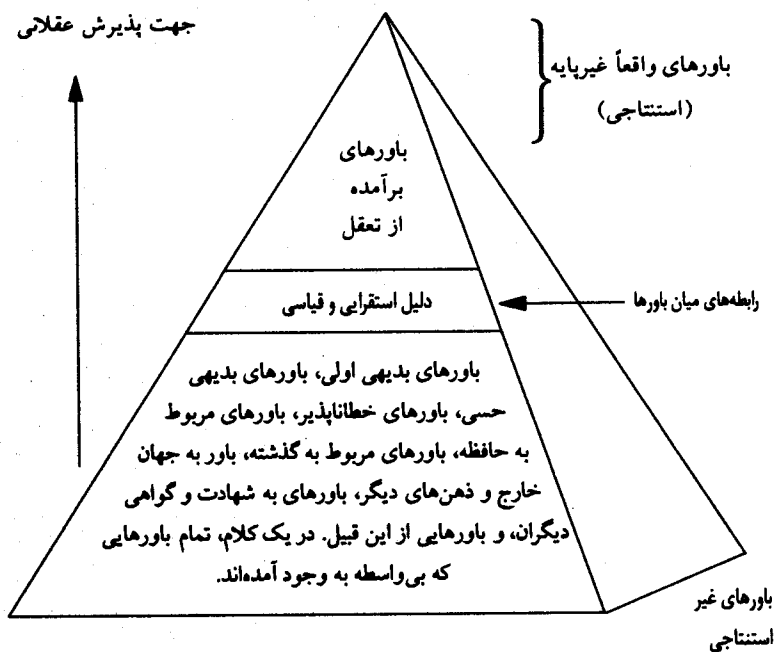
اکنون اجازه دهید به برخی از نقدها بر باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه بپردازیم. گری گاتینگ استدلال می‌کند که خدا باور ممکن نیست باور به خدا را در مجموعه باورهای واقعاً پایه خود مندرج سازد، زیرا اختلاف‌نظرهای گسترده‌ای درباره این ادعا وجود دارد.^۴ گاتینگ معتقد است هنگامی که در میان

1. R&BG, 65-66.

2. noetic effects of sin

3. cognitive defects

4. Gary Gutting, 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame, 79-80.



شکل ج. میناگروی ریدی

از نظر رید، مجموعه باورهای واقعاً پایه، تمام باورهایی را دربرمی‌گیرد که با قوه‌های شناختی ما در شرایط مناسبی پدید می‌آیند. توجه داشته باشید که مجموعه باورهای واقعاً پایه رید در مقایسه با مجموعه کم‌عضو باورهای واقعاً پایه از نظر میناگروی کلاسیک کلان است. در حقیقت، مجموعه باورهای موجه رید به نحو چشمگیری بزرگ‌تر از مجموعه باورهای موجه میناگروی کلاسیک است. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، باور به خدا را در مجموعه باورهای واقعاً پایه مندرج می‌سازد.

همتایان عقلی انسان (افرادی که کمابیش در عقل و سواد با وی برابرند) اختلاف نظر زیادی دربارهٔ صدق ادعایی وجود داشته باشد، آن ادعا به توجیه با دلیل نیاز دارد. گاتینگ مدعی است که با توجه به اختلاف نظر دربارهٔ وجود خدا در میان همتایان عقلی خدا باور، وی لازم است این ادعا را که خدا وجود دارد موجه سازد؛ خدا باور نمی‌تواند باور به خدا را باوری پایه بداند.

به این مثال توجه کنید: فرض کنید شخصی، مثلاً تئودور، در کوهستانی یکه و تنه‌است و به این باور می‌رسد که گرگ خاکستری‌رنگی را دیده است. یقیناً وی در ابتدا در باور داشتن به این که گرگ خاکستری‌رنگی در مقابل او وجود دارد موجه است. به علاوه، فرض کنید پس از آن که وی از کوه پایین می‌آید و به همتایان متفکر خود می‌گوید که گرگ خاکستری‌رنگی را مشاهده کرده است، آن‌ها با این ادعای او مخالفت می‌کنند و صریحاً وی را ساده لوح می‌خوانند (شاید بدین علت که گرگ در چنان جایی پیدا نمی‌شود، آن‌ها حتی برچسب‌های طنزآمیز کوبنده‌ای را با مضمون «گرگ خاکستری تئودور» به او می‌زنند). آیا صرف واقعیت اختلاف نظر، دلیلی برای رد این باور که وی گرگ خاکستری‌رنگی را دیده است به وجود می‌آورد؟ احتمالاً برای وی دشوار خواهد بود که دلیلی قوی برای باور خود بیابد. به علاوه، گرگ خاکستری از آن نوع چیزهایی نیست که گوشه‌ای نشسته و منتظر باشد تا کسی از آن برای متقاعد ساختن همتایان متفکر خود بینهٔ غیرقابل خدشه‌ای فراهم آورد. فرض کنید ممکن است دلیل‌هایی که همتایان متفکر تئودور بر اساس آن‌ها با وی مخالفت می‌کنند – مثلاً آن‌ها می‌دانند که گرگ خاکستری‌رنگ منقرض شده یا این که در چنان ارتفاعی به سر نمی‌برد – دلیل‌هایی برای رد باور تئودور تشکیل دهد. اما صرف اختلاف نظر همتایان متفکر او برای باور داشتن وی به این که گرگ خاکستری‌رنگی را دیده است زیان‌آور نیست.

به جای مثال فوق، فرض کنید تئودور در شبی پر ستاره بر فراز کوه به این اعتقاد برسد که تمامی این ستارگان را خدا آفریده است، و به مجرد آن که از کوه پایین می‌آید با مخالفت همتایان متفکر خود مواجه می‌شود. به نظر می‌رسد تئودور در ابتدا در باور داشتن خود به خدا موجه است. سؤال این است: چرا باید

واقعیت مخالفت توجیه وی را نقض کند؟ چرا باید بی‌میلی دیگران در پذیرش باور داشتن به خدا این حق را از تئودور بگیرد که بدون داشتن دلیلی قوی به خدا باور داشته باشد؟ دلیلی وجود ندارد برای این که باور کنیم وی این باور را خودسرانه می‌پذیرد؛ وی همین حالا باور خود را انتخاب نکرده است. یقیناً وجود اختلاف نظر همتایان متفکر وی، باور او را بی‌اعتبار^۱ نمی‌سازد. احتمالاً تئودور بر این باور است که آن‌ها بدین علت با وی مخالفند که در همان موقعیت نبوده‌اند؛ از این رو، همان حال و وضع را نداشته‌اند. البته، اگر آن‌ها دلیل‌هایی برای رد باور وی (مثل مسئله شر) برای او اقامه کنند، ممکن است دلیل‌هایی قوی برای رد باور وی باشد. می‌توان این را هم اضافه کرد - همان‌طور که در فصل دوم (خدا و شر) بحث کردیم - امکان دارد آن دلیل‌ها دلیل‌هایی قوی هم نباشد. اما صرف واقعیت مخالفت آن‌ها به قدر کافی اهمیت بر اساس بینه نخواهد داشت تا وی باور به خدا را باوری پایه تلقی نکند.

می‌توان نامربوطی اختلاف نظر گسترده درباره ارزیابی باورهای واقعاً پایه را در قلمرو اخلاقی نیز مشاهده نمود. من از یکی از دو راه زیر می‌توانم به ساختار نظریه‌ای اخلاقی راه بیابم: یا با آن دسته از باورهای اخلاقی آغاز کنم که به نحو شهودی به نظرم درست می‌رسد، و یا با نظریه‌ای اخلاقی آغاز کنم. باورهای رهیافت نخست را می‌توان باورهای از نظر اخلاقی پایه^۲ من نامید. احتمالاً فهرست باورهای از نظر اخلاقی پایه من، باورهایی را دربر خواهد گرفت که تقریباً مورد اعتقاد همگان است مثل: صدمه زدن به مردم بی‌گناه از سر تفریح و سرگرمی خطاست، انسان‌ها از نوعی منزلت و شرافت برخوردارند و حیات بشر ارزشمند است. اما فهرست من همچنین باورهای پایه‌ای را دربرمی‌گیرد که مورد اعتقاد همگان نیست: ممکن است من باور داشته باشم که برقراری رابطه جنسی خارج از محدوده ازدواج، کودک‌کشی یا آدم‌خواری خطاست. من می‌توانم نظریه اخلاقی خود را از این مجموعه باورهای اخلاقی پایه استخراج کنم.

یقیناً این واقعیت که برخی از مردم معتقدند برقراری رابطه جنسی خارج از

محدوده ازدواج خطا نیست، یا این که کودککشی عملی درست است، برخلاف باورهای من به حساب نمی‌آید. اگر همتایان متفکر من دلیلی قوی برای رد اندراج باوری در فهرست باورهای از نظر اخلاقی پایه من اقامه کنند، در این صورت آن دلیل دلیلی قوی را برای رد ادعای من تشکیل خواهد داد؛ اما صرف مخالفت چنین نیست. ممکن است من تنها به این سبب باورهای اخلاقی را که همتایان متفکر من با آن‌ها مخالفت می‌کنند در فهرست باورهای از نظر اخلاقی پایه خود مندرج سازم که از راه تأمل به نظرم صادق رسیده‌اند. صرف واقعیت اختلاف نظر، همان‌طور که در قلمرو اخلاقی برخلاف یک باور به حساب نمی‌آید، در قلمرو دینی نیز برخلاف یک باور تلقی نمی‌شود.

اتهام رایج برخلاف مدعای معرفت‌شناسی اصلاح شده که باور داشتن به خدا، باوری واقعاً پایه است این است که نمی‌توان آن را باور واقعاً پایه تلقی نمود، زیرا اختلاف نظر گسترده‌ای درباره آن وجود دارد. از مثال‌های فوق بر می‌آید که این اتهام وارد نیست. مردم تقریباً درباره هر باوری که از نظر آن‌ها اهمیت بنیادی دارد با یکدیگر اختلاف نظر دارند، و این واقعیت چندان با ارزیابی عقلانیت فرد در مورد باور از جمله باور داشتن به خدا مربوط نمی‌شود.^۱

۸. ایمان‌گرایی؟

بسیاری از منتقدان، تصور پلاتینگا از باور به خدا را به ایمان‌گرایی نسبت

۱. من بر اساس تبیین خود از این بحث معتقد نیستم که این موضوع‌ها رضایت همگان را جلب کرده است. اصولاً بحث‌های مهم همواره با شدت ادامه می‌یابند. یکی از نقدهای قوی بر معرفت‌شناسی اصلاح شده این است:

Stephen Wykstra, 1989, "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evidence." in William Rowe and William Wainwright, eds., *Philosophy of Religion*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 426-437. See also Phil Quinn, October 1985, "In Search of the Foundations of Theism," *Faith and Philosophy* 2,4: 469- 486; Richard Swinburne, 1981, *Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 33-71; and Anthony Kenny, 1984, *Reason and Faith*, New York: Columbia University Press.

داده‌اند.^۱ ایمان‌گرا^۲ کسی است که باور دینی را بدون توجه یا برخلاف عقل می‌پذیرد یا بدان ملتزم می‌گردد. fideism [ایمان‌گرایی] از واژه لاتینی fide به معنای «ایمان» اخذ شده است. از این رو، ایمان‌گرا تصدیق می‌کند که انسان با صرف ایمان به باور به خدا دست می‌یابد. چرا ایمان‌گرایی نفرت‌انگیز و بی‌ارزش تلقی می‌شود؟ ایمان‌گرایی به دلیل انزجارش از عقل، جنبه نقادی طبیعت ما را نادیده می‌گیرد یا آن را کم اهمیت جلوه می‌دهد.

انسان می‌تواند از سه راه ایمان‌گرا تلقی شود: راه نخست این است که معتقد شود عقل در هدایت انسان به سوی ایمان بی‌فایده است. برای مثال، کارل بارت^۳ الاهیدان، فلسفه و منطق را فی‌نفسه مناسب، اما با الاهیات نامربوط می‌داند. وی بر این باور است که عقل در مقام استنباط باور به خدا عاجز و ناتوان است. امیل برونه^۴ نیز به تأثیر از بارت همین موضع را اتخاذ می‌کند و معتقد است که «مسیح بر عقل چیره می‌شود، و با این چیرگی عقل را برای خدمت کردن رها می‌سازد.»

راه دوم این است که انسان بر این باور باشد که عقل او را به مسیری اشتباه راهنمایی می‌کند، و این که عقل با ایمان در تضاد است. ستیز میان ایمان و عقل با پذیرش شجاعانه و جسورانه باور به خدا فیصله می‌یابد. کیرک‌گوردر مورد باور داشتن به خدای مسیحی این موضع را برگزید. باور داشتن به این که عیسی شخصاً خداست مستلزم پذیرش تناقض‌هایی از این قبیل است: نامتناهی متناهی است، ابدی زمانمند است و قادر مطلق کودک است. اگر انسان فقط از عقل پیروی کند، به رد و انکار باور به خدا خواهد رسید. اما این موضع اصرار می‌ورزد که عقل باید به ایمان تسلیم شود. شستوف^۵، الاهیدان روسی، در این باره موضعی ایمان‌گرایانه دارد: «وی معتقد است که انسان فقط می‌تواند

1. Terence Penelhum, 1983, *God and Skepticism*, Boston: D. Reidel, 146.

2. fideist

3. Karl Barth

4. Emil Brunner

5. Shestov

با رد گزاره $۲+۲=۴$ و به جای آن پذیرش گزاره $۲+۲=۵$ به حقیقت دین دست یابد.^۱

راه سوم این است که انسان ممکن است معتقد باشد که عقل برای برخی از باورها کافی است - از جمله این که خدا وجود دارد و خدا قادر مطلق است - اما برای باورهای دیگر کافی نیست، مثل باور داشتن به تثلیث یا این باور که خدا خود را در مسیح متجلی نموده است. باورهای دسته دوم باید بر اساس ایمان تنها پذیرفته شوند. در واقع این طریق تقریر نسبتاً ضعیفی از ایمان‌گرایی است. یقیناً این طریق کاربرد عقل را بی اعتبار نمی سازد؛ بلکه تنها محدودیت‌های واقع‌گرایانه‌ای به قلمرو عقل نسبت می دهد. احمقانه خواهد بود اگر باور کنیم که می توان باورداشتن به تثلیث یا متجلی شدن خدا را در مسیح که جهان را با خود آشتی داد، از راه عقل تنها و بدون کمک وحی به دست آورد. در میان الاهی‌دانان مهم دیگر، آکوئیناس و آگوستین به این دیدگاه متناسب با عقل سلیم^۲ اعتقاد داشتند. به نظر می رسد این طریق نزدیک ترین موضع به دیدگاه پلاتینگا است. این طریق چندان سزاوار اطلاق ایمان‌گرایی نیست.

ویلیام ایبرهَم، به پلاتینگا اعتقاد به ایمان‌گرایی را نسبت می دهد:

دیگران همچون خود من طبیعی می دانند که اثر اخیر پلاتینگا را تقریری از ایمان‌گرایی تلقی کنند. اولاً، ادعای محوری وی این است که باور به خدا برای این که عقلانی باشد به دلیل نیاز ندارد. یقیناً این آن چیزی است که اکثر ایمان‌گرایان به طور مبنایی به آن باور دارند؛ ثانیاً، پلاتینگا می تواند به آسانی از زبانی استفاده کند که مضمون‌های برجسته ایمان‌گرایی را آشکارا منعکس می سازد...؛ ثالثاً، پلاتینگا با کمال میل در تقریری از سنت کلونی مشارکت می کند که طرفداران توانای ایمان‌گرایی را در خود دارد. قطعاً هنگامی که پلاتینگا در فضایی ایمان‌گرایانه است، در تعارض با باوینک^۴، بارت و کلونین نیست. بنا بر تبیین ما از سنت ایمان‌گرایی، پلاتینگا

1. R&BG, 87.

2. realistic

3. commonsensical view

4. Bavinck

ایمان‌گرایی معتدل^۱، و در واقع معتدل در میان معتدل‌هاست، اما به هر حال او ایمان‌گراست. شاید وی یکی از بهترین ایمان‌گرایان فلسفی^۲ باشد که اخیراً ظهور کرده‌اند.^۳

آیا پلاتینگا ایمان‌گراست؟ بنا بر تبیین ایبره‌م، پلاتینگا بر اساس تعریف ایمان‌گرایی ایمان‌گرا خواهد بود. ایبره‌م بر این باور است که ایمان‌گرا کسی است که برای باور به خدا نیازی به دلیل نمی‌بیند. پلاتینگا از باور به خدا دفاع می‌کند، اما معتقد است که این باور نیازمند آن نیست که بر پایهٔ دلیل و بینه باشد. با وجود این، وی نقش حیاتی عقل را در شکل دادن و قوت بخشیدن به ایمان بی‌اعتبار یا کم‌اهمیت جلوه نمی‌دهد. در واقع، باور به خدا در میان حکم‌های عقل قرار دارد. آیا ایمان‌گرایی را می‌توان به هر معنایی در مورد پلاتینگا به کار برد؟ پلاتینگا معتقد نیست که انسان نمی‌تواند بر اساس بینه یا دلیل به خدا باور داشته باشد؛ بلکه فقط استدلال می‌کند که نیازی نیست بر اساس بینه یا دلیل به خدا باور داشت.^۴ به علاوه، سهم عمده‌ای در گسترش و دفاع از دلیل وجودشناختی برای اثبات وجود خدا داشته است.^۵ وی در سلسله سخنرانی‌های گیفورد^۶ در سال ۱۹۸۷، دلیل‌های اثبات خدا باوری متعددی اقامه نمود. وی به دو معنای نخستین – که پیش از این به آن‌ها اشاره شد – ایمان‌گرا نیست. پلاتینگا آشکارا معتقد به این نیست که عقل نامربوط و یا در تضاد با باور داشتن به خداست. مناسب است که در نسبت دادن موضعی به ایمان‌گرایی با احتیاط بیشتری پیش برویم؛ فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد می‌گوید: «fideism واژه‌ای جدید و ساختگی است»، و یقیناً اصطلاحی است که خودسرانه بر سر زبان‌ها افتاده است. وقتی ایمان‌گرایی در مورد تصور پلاتینگا از عقل و باور به خدا به کار رود، آشکارا نامناسب خواهد بود.

1. moderate fideist

2. philosophical fideists

3. William Abraham, 1985, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 92-93.

4. *R&BG*, 29-30.

5. → Alvin Plantinga, 1977, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: Eerdmans.

6. Gifford lectures

پلاتینگا نه تنها عقل را بی اعتبار نمی سازد، بلکه استدلال می کند که باور به خدا یکی از حکم های عقل است. ایمان تماماً هماهنگ با عقل سلیم است و با عقل تأیید می شود یا پیامد عقل است، هرچند نوعاً محصول قوه تعقل نیست. پلاتینگا مسئله را این گونه بیان می دارد:

یکی از استادان سابقم که برای او احترام فراوانی قائل بودم و هستم، روزی اظهار داشت که خدا باوران و خدا ناپاوران تصوراتی متفاوتی از عقل دارند. در آن زمان من منظور وی را نفهمیدم، اما اکنون فکر می کنم که می فهمم. بر اساس دیدگاه معرفت شناسی اصلاح شده، که من بر آن تأکید کرده ام، حکم های عقل درست همان طور که شامل حقیقت های ادراکی، بدیهی، ناظر به حافظه و مانند آن است، شامل وجود خدا نیز هست. چنین نیست که شخص خدا باور و شخص خدا ناپاور درباره آنچه عقل حکم می کند با هم توافق داشته باشند و در ادامه خدا باور وجود خدا را بر اساس ایمان بپذیرد؛ بلکه اختلاف آن ها در وهله نخست در آن است که حکم های عقل چیست؟ در این صورت، معرفت شناس اصلاح گرا در مورد باور داشتن به خدا ایمان گراتر از افرادی همچون توماس آکوئیناس نیست. معرفت شناس اصلاح گرا^۱ همچون آکوئیناس، بدون شک اعتقاد دارد که حقیقت های دیگری در مسیحیت وجود دارد که نمی توان آن ها را در میان حکم های عقل یافت، مثلاً حقیقت هایی مثل این که خدا در مسیح متجلی شد و جهان را با خود آشتی داد. اما معرفت شناس اصلاح گرا را به سبب دیدگاه هایش در مورد معرفت ما به خدا نمی توان ایمان گرا به شمار آورد.^۲

۹. نتیجه: عقلانیت مادر بزرگ من

قبل از آن که ارزیابی نهایی خود را از اهمیت بینه جویی به عمل آورید، به عقلانیت مادر بزرگ من توجه کنید. مادر بزرگ من هرگز از دلایل های جهان شناختی، وجود شناختی و دلیل از راه نظم چیزی نشنیده است، حتی اگر

چیزی شنیده بود معلوم نبود که آیا بلافاصله با این دلیل‌ها همصدا می‌شد یا در جرگه منتقدین فرهیخته آن‌ها می‌درخشید. از این رو، مادر بزرگ من در این مورد کاملاً عرفی است: اوزن مؤمن عادی است (اگرچه مادر بزرگی فوق‌العاده است!). اگر بینه‌جویی صادق باشد، مادر بزرگ من نقص معرفتی خواهد داشت، زیرا وی بدون بینۀ گزاره‌ای کافی به خدا باور دارد. من ترجیح می‌دهم در این موضوع به نفع مادر بزرگم بنگرم. مادر بزرگ من نقص معرفتی ندارد. از این رو بینه‌جویی کاذب است. تصور این که خدا وی را در موقعیتی معرفتی قرار داده است که به دلیل باور به خدا کاملاً غیر عقلانی باشد برایم دشوار است. خیر بودن خدا مرا ناگزیر می‌سازد باور کنم که وی مادر بزرگ مرا با قوه‌هایی معرفتی آفریده است که آن قوه‌ها در شرایط مناسب باور به خدا را ایجاد می‌کند.

چرا باید به تجربه مادر بزرگ من پردازیم؟ من بر این باورم که بینه‌جویی – که انگیزه آن جست‌وجوی قطعیت ریاضیات در مورد تمامی باورهاست – الگوی نامناسبی از عقلانیت عرضه می‌کند. تلقی عصر روشنگری از عقلانیت – آن‌گونه که ما نشان داده‌ایم – با تجربه ما از باورها بیگانه است. این تصور عقلانیت را تا حد یک ماشین حساب: الگوریتمی صرف برای محاسبه نتیجه‌های قیاسی باورهایی که به طور مستقل اثبات و تأیید می‌شوند فرو می‌کاهد. یعنی هر قدر حیات ذهنی انسان به طور دقیق‌تری به طرزکار رایانه شبیه باشد، عقلانی بودن وی محتمل‌تر خواهد بود. اما اگر دلیل‌های فصل‌های گذشته این کتاب قانع‌کننده باشد، باید آشکار شده باشد که شناخت بشری بسیار متفاوت از محاسبه‌های رایانه است. عقلانیت فقط رابطه‌ای نیست که در میان باورهای انسان حکمفرما باشد؛ بلکه رابطه‌ای پیچیده میان ابزارهای شناختی انسان – که خداگونه^۱ طراحی شده‌اند – تجربه‌های شخص و جهان است.

اگر کسی بکوشد باورهای معتقدان عادی را حفظ نماید، در این صورت نظریه عقلانیت وی بیشتر شبیه نظریه‌های ریدی و معرفت‌شناسان اصلاح‌گرا

خواهد بود. معرفت‌شناسی خدا باورانه^۱ عقلانیت مادر بزرگ من را تضمین می‌کند.

معرفت‌شناسی کلاسیک عصر روشنگری، با تصور بیش از حد افراطی خود از عقلانیت و ارزیابی بیش از حد منفی خود از عقلانیت باور دینی، ناقص و ناکافی است. انتقاد شخص بینه‌جو به باور به خدا که ریشه سستی به نام مبنای گروهی کلاسیک دارد، به طور جدی به هم‌آورد طلبی کشیده شده است. به نظر می‌رسد که معرفت‌شناسی خدا باورانه، به روشی که رید و پلاتینگا گسترش داده‌اند، توجه‌های ما را به ساختار باورهای عقلانی دقیق‌تر و درست‌تر به خود جلب می‌کند. ادعاها و خودنمایی‌های تعقل آشکار شده است، این بر بازگشت به عقل و باور به خدا دلالت می‌کند.

واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

Orthodoxy	ارتدوکس	libertarian	آزادی خواهانه
moral value	ارزش اخلاقی		آفرینش خودبه خود
intrinsic merit	ارزش ذاتی	spontaneous generation	
eternal	ازلی	invention	ابداع
morally	از نظر اخلاقی	indestructible	ابدی
	از نظر عقلی قابل توجه	cognitive equipment	ابزار شناختی
intellectually respectable		refuted	ابطال
	از نظر فیزیکی ناممکن	logical disproof	ابطال منطقی
physically impossible		voluntarily united	اتحاد ارادی
cognitively	از نظر معرفتی	likelihood	احتمال
	از نظر منطقی سازگار	probabilistic	احتمال گرایانه
logically consistent			احتمال های منطقی
	از نظر منطقی ممکن	logical possibilities	
logically possible		sense of the Divine	احساس خدا
	از نظر منطقی ناممکن	morality	اخلاق
logically impossible		nisis	اراده

impossibility	امتناع	cogency	استحکام
feasible	امکان‌پذیر	deductive reasoning	استدلال قیاسی
feasibility	امکان‌پذیری	inference	استنتاج
physical possibility	امکان فیزیکی	principle of induction	اصل استقراء
genuine possibility	امکان واقعی	principle of contrast	اصل تقابل
untruths	امور کاذب		اصل جهت کافی
	انتخاب آزاد اخلاقی	principle of sufficient reason	
free moral choices		first principles	اصول اولیه
natural selection	انتخاب طبیعی	reasoning principles	اصول تعقل
	انتقاد شخص بینه‌جو	axioms	اصول موضوعه
evidentialist objection		surplus evils	اضافی
gospel	انجیل	validity	اعتبار
anthropomorphism	انسان‌وارانگاری		اعتبار معرفتی
cogency	انسجام	epistemic respectability	
	انکشاف متجسد	constructing	اقامه
incarnational revelation		persuasion	اقناع
divine intentions	انگیزه‌های الهی	suggestiveness	القاکنندگی
faith	ایمان	deity	الوهیت
faddiest	ایمان‌گرا	revelation	الهام
fideist	ایمان‌گرا	divine	الهی
	ایمان‌گرایی فلسفی	biblical theology	الهیات انجیلی
philosophical fideist		natural theology	الهیات طبیعی
moderate fideist	ایمان‌گرای معتدل		الهی‌دانان نهضت اصلاح دین
fideism	ایمان‌گرایی	reformation theologians	
volitional	بالاراده	imperialism	امپریالیسم

appearance beliefs	باورهای ظاهری	possibly	بلامکان
typical beliefs	باورهای عادی	contingently true	بلامکان صادق
nonbasic beliefs	باورهای غیرپایه	contingently false	بلامکان کاذب
	باورهای مبتنی بر ادراک حسی	actual	بالفعل
perceptual beliefs		belief	باور
disembodied	بدون جسم	inferred belief	باور استنتاجی
absence of reason	بدون عقل	original belief	باور اصلی
self evident	بدیهی	initial belief	باور اولیه
self-evident	بدیهی اولی	belief in	باور داشتن به
evident to the senses	بدیهی حسی	belief in the self	باور داشتن به خود
contrary to reason	بر خلاف عقل	religious belief	باور دینی
proof	برهان	fundamental belief	باور مبنایی
by own nature	بنفسه	control belief	باور ناظر
best explanation	بهترین تبیین		باور واقعاً غیرپایه
inferentially	به صورت استنتاجی	properly nonbasic belief	
a posteriori	به صورت پسین	moral beliefs	باورهای اخلاقی
a priori	به صورت پیشین		باورهای از نظر اخلاقی پایه
a fortiori	به طریق اولی	morally basic beliefs	
noninferentially	به طور غیراستنتاجی		باورهای به ظاهر بی‌اهمیت
justifiably	به طور موجهی	apparently insignificant beliefs	
	به ظاهر بی‌نظم	basic beliefs	باورهای پایه
apparently capricious		memory beliefs	باورهای حافظه‌ای
prima facie	به ظاهر موجه		باورهای راجع به گذشته
discredit	بی‌اعتبار ساختن	beliefs about the past	
uncaused	بی‌علت	mathematical beliefs	باورهای ریاضی

evidential support	تأیید با بینه	evidence	بینه
	تأیید دلیل بر اساس بینه	ad infinitum	بی‌نهایت
evidential support of an argument		evidentialist	بینه‌جو
explanation	تبیین		بینه‌جویی خدا باورانه
causal explanation	تبیین علی	theistic evidentialism	
self explanatory	تبیین‌گر خود		بینه‌جویی کلاسیک
inexplicable	تبیین‌ناپذیر	classical evidentialism	
empiricism	تجربه‌گرایی		بینه به ظاهر نقض
	تجربه بی‌واسطه	apparent contrary evidence	
immediate experience		historical evidence	بینه تاریخی
sensory experience	تجربه حسی	scientific evidence	بینه علمی
experience of the divine	تجربه خدا	objective evidence	بینه عینی
religious experience	تجربه دینی	positive evidence	بینه قطعی
experimental	تجربی	good evidence	بینه قوی
incarnation	تجسد	sufficient evidence	بینه کافی
embodied	تجسم‌یافته	propositional evidence	بینه گزاره‌ای
fiction of mind	تخیل ذهن		بینه مبتنی بر تجربه دینی
genuine option	تخیر واقعی	evidence of religious experience	
	تربیت محیطی	counter - evidence	بینه نقض
environmental training		evangelical	پروتستان انجیلی
by chance	تصادفی	Son of God	پسر خدا
passional decision	تصمیم شورمندانه	nihilists	پوچ‌گرایان
immutability	تغییرناپذیری	prejudice	پیش‌داوری
random variation	تغییرهای اتفاقی		تأثیرهای معرفتی گناه
transmutation of species	تکامل انواع	noetic effects of sin	

truth	حقیقت	cognitive difference	تمایز معرفتی
	حقیقت‌های اولیه منطق	analogy	تمثیل
elementary truth of logic		competition of life	تنازع بقا
afterlife	حیات دیگر	contradiction	تناقض
rabbis	خاخام‌های یهودی		تناقض از راه خودارجاعی
theism	خداباوری	self-referentially inconsistent	
providential	خداخواسته	finitude	تناهی
divinely	خداگونه	benevolent care	توجه خیراندیشانه
atheist	خداناباوری	rational consideration	توجه عقلانی
atheism	خداناباوری	scientific justification	توجیه علمی
incorrigible	خطاناپذیر	intuitive appeal	جاذبه شهودی
nature gone awry	خطای طبیعت	sociological	جامعه‌شناختی
self creation	خلق بالذات	immortality	جاودانگی
self-hypnosis	خودهیپنوتیزم	ecstasy	جذبه
good	خیر	external world	جهان خارج
moral good	خیر اخلاقی	possible worlds	جهان‌های ممکن
goodness	خیرخواهی	sufficient reason	جهت کافی
essential goodness	خیر ذاتی	leap of faith	جهش به ایمان
supreme good	خیر متعالی	omnipresent	حاضر مطلق
wholly good	خیر محض		حدس غیرموجه
divinely instilled	دارای منشأ الهی	unjustified conjecture	
judgment	داوری	common sense	حس مشترک
normative judgment	داوری هنجاری	natural right	حق طبیعی
	دعاهای مستجاب‌شده	intellectual rights	حقوق عقلانی
answered prayers		epistemic rights	حقوق معرفتی

practical reasons	دلیل‌های عملی	detence	دفاع
dehumanizing	دور از انسانیت	apologist	دفاعیه‌نویس
	دیدگاه متناسب با عقل سلیم	apologetics	دفاعیه‌نویسی
commonsensical view			دفاعیه‌های عقلانی
intrinsieally valuable	ذاتاً ارزشمند	intellectual defenses	
	ذاتاً غیرقابل قبول	argument	دلیل
intrinsically implausible		reason	دلیل
intrinsic	ذاتی		دلیل از راه احتمال
divine mind	ذهن الهی	argument from probability	
logical relations	رابطه‌های منطقی		دلیل از راه تمثیل
redemptive	رستگاری‌بخش	argument from analogy	
moral development	رشد اخلاقی		دلیل از راه معجزه
psychological	روانشناختی	argument from miracle	
priest	روحانی		دلیل از راه نظم
spiritual	روحانی	argument from design	
deductively	روش استقرایی	cumulative argument	دلیل انباشتی
methodological	روش‌شناختی	argument a posteriori	دلیل پسین
inductively	روش قیاسی		دلیل جهان‌شناختی
temporal	زمانمند	cosmological argument	
aesthetic	زیبایی‌شناس	counterargument	دلیل نقض
biological	زیست‌شناختی	actual reason	دلیل واقعی
structure of beliefs	ساختار باورها		دلیل وجودشناختی
accordant	سازگار	ontological argument	
	ساز و کارهای باورساز		دلیل‌های عقلانی
belief - producing mechanisms		intellectual grounds	

cross	صلیب	obstinacy in belief	سرسختی در باور
forme	صورت	eternal	سرمدی
contrea - causal	ضد علی	eternal happiness	سعادت ابدی
necessarily true	ضرورتاً صادق	infinite regress	سلسله نامتناهی
necessarily false	ضرورتاً کاذب	divine-person	شخص الهی
necessary	ضروری		شخص منتقد بینه‌جو
genetic makeup	طبیعت ژنتیکی	evidetialist objector	
naturalism	طبیعت‌گرایی	moral evil	شر اخلاقی
just	عادل	transworld depravity	شرارت مطلق
intelligent	عاقل	natural evil	شر طبیعی
omniseint	عالم مطلق	unredeemed evil	شر غیرجبران‌کننده
nothing	عدم	absorbed evil	شرهای جذب‌شده
invalidity	عدم اعتبار	first-order evils	شرهای دست اول
reason	عقل	second-order evils	شرهای دست دوم
supreme intelligence	عقل اعلی		شرهای غیرجذب‌شده
right reason	عقل سلیم	unabsorbed evils	
common reason	عقل عرفی	doubt	شک
cause	علت	quandary	شک
first cause	علت اول	skeptic	شکاک
prevision	علم پیشین	skepticism	شکاکیت
Jesus Christ	عیسی مسیح	previous knowledge	شناخت پیشین
ultimate	غایی	Satan	شیطان
irreducibly	غیرقابل تحویل	soundness	صحت
unbelievers	غیرمعتقدان	sound	صحیح
moral agent	فاعل اخلاقی	strict	صریح

proposition	قضیه	atonement	فدیه
cognitive faculties	قوه‌های معرفتی	process	فرآیند
Capitalist	کاپیتالیست	hypotheses	فرضیه‌ها
Bible	کتاب مقدس		فرضیه اجتناب‌پذیر
euthanasia	کشتن از روی رحم	avoidable hypothesis	
discovery	کشف		فرضیه اجتناب‌ناپذیر
	کشف ریاضی	forced hypothesis	
mathematical discovery		trivial hypothesis	فرضیه بی‌اهمیت
pastors	کشیشان مسیحی		فرضیه خطر
word of God	کلام خدا	momentous hypothesis	
theological	کلامی	religious hypothesis	فرضیه دینی
church	کلیسا	living hypothesis	فرضیه زنده
abyss	کنه ذات		فرضیه طبیعت‌گرایانه
statement	گزاره	naturalistic hypothesis	
testimony	گواهی	scientific hypothesis	فرضیه علمی
agnostic	لادری‌گرا	dead hypothesis	فرضیه مرده
Marksist	مارکسیست	act of God	فعل خدا
supernatural	ماورای طبیعت	moral philosophy	فلسفه اخلاق
divine nature	ماهیت الهی	cartesian	فیلسوفان دکارتی
demonstrative	مبهرن‌ساز		فیلسوف عمل‌گرا
foundation	مبنا	pragmatist philosopher	
foundationalist	مبنا‌گرا	verifiable	قابل اثبات
	مبنا‌گرایی سنتی	inferable	قابل استنتاج
classical foundationalism		Almighty	قادر متعال
fundamental	مبنایی	omnipotent	قادر مطلق

probable knowledge	متشخص	personal
معرفت‌شناس اصلاح‌گرا	متناقض	contradictory
reformed epistemologist	محرک اول	first mover
معرفت‌شناسی خدا‌باورانه	محرک غیرمتحرک	unmoved mover
theistic epistemology	مخدوش	flawed
natural knowing	مخلوق بالذات	self-created
معرفت طبیعی	مداخله مستقیم الهی	rational
معقول	direct divine intervention	معقول رضایت‌بخش
sacrificium intellectum	مرگ فدیه‌وار مسیح	Christ sacrificial death
logical laws	مسئله‌نما	pseudo-problem
معیارهای منطقی	مسئله شر	problem of evil
fallacious	مسئله منطقی	logical problem
مغالطه آمیز	مسئله وجودی	existential problem
مغالطه ترکیب منفصل	مسئله وجودی شر	existential problem of evil
fallacy of composition	مشروع	legitimate
مقبولیت	مشیت الهی	divine providence
plausibility	مشیت الهی	providence
intuitive plausibility	مطلق‌گرایان علمی	scientific absolutists
مقبولیت شهودی	معتبر	valid
scale of the divine	معجزه	miracle
مقیاس الهی	معجزه‌آمیز	miraculous
ملاحظه‌های عقلانی	معرفت احتمالی	formal logic
rational considerations		
criteria		
contingent		
merely contingent		
origin of the belief		
inductive logic		
evidentialist logic		
formal logic		

deductive logic	منطق قیاسی
strict logic	منطق محض
unbiblical	منکر کتاب مقدس
self-existent	موجود بالذات
perfect being	موجود کامل
transcendent being	موجود متعالی
	مورد پذیرش عقلی
rationally maintained	
unbelief	ناباوری
designer	ناظم
infinite	نامتناهی
invalid	نامعتبر
irrational	نامعقول
inexcusable	ناموجه
astronomical	نجومی
thesis	نظریه
theodicy	نظریه عدل الهی
نظریه عدل الهی مبتنی بر صلیب	
theodicy of the cross	
design	نظم
critical	نقادانه
cognitive defects	نقص های شناختی
person-relative	وابسته به شخص
realistic	واقع گرایانه
authority	وثاقت
revelation	وحی
states of affairs	وضع ها
superintending	هدایت کننده
divine purposes	هدف های خدا
hermeneutics	هرمنوتیک
in harmony with	هماهنگ با
certitude	یقین
uniqueness	یگانگی

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

a fortiori	به طریق اولی	answered prayers	دعاهای مستجاب شده
a posteriori	به صورت پسین	anthropomorphism	انسان‌وار انگاری
a priori	به صورت پیشین	apologetics	دفاعیه نویسی
absence of reason	بدون عقل	apologist	دفاعیه‌نویس
absorbed evil	شرهای جذب شده	apparent contrary evidence	بینۀ به ظاهر نقض
abyss	کنه ذات	apparently capricious	به ظاهر بی‌نظم
accordant	سازگار	apparently insignificant beliefs	باورهای به ظاهر بی‌اهمیت
act of God	فعل خدا	appearance beliefs	باورهای ظاهری
actual	بالفعل	argument	دلیل
actual reason	دلیل واقعی	argument a posteriori	دلیل پسین
ad infinitum	بی‌نهایت	argument from analogy	دلیل از راه تمثیل
aesthetic	زیبایی‌شناسی		
afterlife	حیات دیگر		
agnostic	لاادری‌گرا		
Almighty	قادر متعال		
analogy	تمثیل		

argument from design	دلیل از راه نظم	biblical theology	الهیات انجیلی
argument from miracle	دلیل از راه معجزه	biological	زیست‌شناختی
argument from probability	دلیل از راه احتمال	by chance	تصادفی
astronomical	نجومی	by own nature	بنفسه
atheism	خداناباوری	Capitalist	کاپیتالیست
atheist	خداناباور	cartesian	فیلسوفان دکارتی
atonement	فدیه	causal explanation	تبیین علی
authority	وثاقت	cause	علت
avoidable hypothesis	فرضیه اجتناب‌پذیر	certitude	یقین
axioms	اصول موضوعه	Christ sacrificial death	مرگ فدی‌ه‌وار مسیح
basic beliefs	باورهای پایه	church	کلیسا
belief	باور	classical evidentialism	بینه‌جویی کلاسیک
belief in	باور داشتن به	classical foundationalism	مبناگرایی سنتی
belief in the self	باور داشتن به خود	cogency	انسجام
belief - producing mechanisms	ساز و کارهای باورساز	cogency	استحکام
beliefs about the past	باورهای راجع به گذشته	cognitive defects	نقص‌های شناختی
benevolent care	توجه خیراندیشانه	cognitive difference	تمایز معرفتی
best explanation	بهترین تبیین	cognitive equipment	ابزار شناختی
Bible	کتاب مقدس	cognitive faculties	قوه‌های معرفتی
		cognitively	از نظر معرفتی
		common reason	عقل عرفی
		common sense	حس مشترک

commonsensical view	دیدگاه متناسب با عقل سلیم	dehumanizing	دور از انسانیت
competition of life	تنازع بقا	deity	الوهیت
constructing	اقامه	demonstrative	مبرهن‌ساز
contingent	ممکن	design	نظم
contingently false	بالامکان کاذب	designer	ناظم
contingently true	بالامکان صادق	direct divine intervention	مداخله مستقیم الهی
contra - causal	ضد علی	discredit	بی اعتبار ساختن
contradiction	تناقض	disembodied	بدون جسم
contradictory	متناقض	divine	الهی
contrary to reason	بر خلاف عقل	divine intentions	انگیزه‌های الهی
control belief	باور ناظر	divine mind	ذهن الهی
cosmological argument	دلیل جهان‌شناختی	divine nature	ماهیت الهی
counterargument	دلیل نقض	divine providence	مشیت الهی
counter - evidence	بینه نقض	divine purposes	هدف‌های خدا
criteria	ملاک	divinely	خداگونه
critical	نقادانه	divinely instilled	دارای منشأ الهی
cross	صلیب	divine-person	شخص الهی
cumulative argument	دلیل انباشتی	doubt	شک
dead hypothesis	فرضیه مرده	ecstasy	جذبه
deductive logic	منطق قیاسی	elementary truth of logic	حقیقت‌های اولیه منطق
deductive reasoning	استدلال قیاسی	embodied	تجسم‌یافته
deductively	روش استقرایی	empiricism	تجربه‌گرایی
detence	دفاع	environmental training	

تربیت محیطی	مسئله وجودی شر
epistemic respectability	تجربه خدا experience of the divine
اعتبار معرفتی	تجربی experimental
epistemic rights	تبیین explanation
essential goodness	جهان خارج external world
eternal	ایمان‌گرا faddiest
ازلی	ایمان faith
eternal happiness	مغالطه‌آمیز fallacious
کشتن از روی ترحم euthanasia	fallacy of composition
evangelical	مغالطه ترکیب منفصل
evidence	امکان‌پذیری feasibility
evidence of religious experience	امکان‌پذیر feasible
بینۀ مبتنی بر تجربه دینی	تخیل ذهن fiction of mind
evident to the senses	ایمان‌گرایی fideism
تأیید با بینۀ	ایمان‌گرا fideist
evidential support of an argument	تناهی finitude
تأیید دلیل بر اساس بینۀ	علت اول first cause
evidentialist	محرك اول first mover
منطق بینۀ‌جویانه evidentialist logic	اصول اولیه first principles
evidentialist objection	شرهای دست اول first-order evils
انتقاد شخص بینۀ‌جو	مخدوش flawed
evidentialist objector	forced hypothesis
شخص منتقد بینۀ‌جو	فرضیه اجتناب‌ناپذیر
existential problem	منطق صوری formal logic
existential problem of evil	صورت forme

foundation	مبنا	انکشاف متجسد
foundationalist	مبناگرا	خطاناپذیر
free moral choices	انتخاب آزاد اخلاقی	ابدی
fundamental	مبنایی	منطق استقرایی
fundamental belief	باور مبنایی	روش قیاسی
genetic makeup	طبیعت ژنتیکی	ناموجه
genuine option	تخیر واقعی	تبیین‌ناپذیر
genuine possibility	امکان واقعی	قابل استنتاج
good	خیر	استنتاج
good evidence	بینه قوی	به صورت استنتاجی
goodness	خیرخواهی	باور استنتاجی
gospel	انجیل	نامتناهی
hermeneutics	هرمنوتیک	سلسله نامتناهی
historical evidence	بینه تاریخی	باور اولیه
hypotheses	فرضیه‌ها	دفاعیه‌های عقلانی
immediate experience	تجربه بی واسطه	دلیل‌های عقلانی
immortality	جاودانگی	حقوق عقلانی
immutability	تغییرناپذیری	intellecually respectable
imperialism	امپریالیسم	از نظر عقلی قابل توجه
impossibility	امتناع	عاقل
in harmony with	هماهنگ با	ذاتی
incarnation	تجسد	ارزش ذاتی
incarnational revelation		intrinsically implausible
		ذاتاً غیرقابل قبول

intrinsieally valuable	ذاتاً ارزشمند	logically impossible	
intuitive appeal	جاذبه شهودی	از نظر منطقی ناممکن	
intuitive plausibility	مقبولیت شهودی	از نظر منطقی ممکن	
invalid	نامعتبر	Marksist	مارکسیست
invalidity	عدم اعتبار	mathematical beliefs	باورهای ریاضی
invention	ابداع	mathematical discovery	
irrational	نامعقول		کشف ریاضی
irreducibly	غیر قابل تحویل	memory beliefs	باورهای حافظه‌ای
Jesus Christ	عیسی مسیح	merely contingent	ممکن صرف
judgment	داوری	methodological	روش‌شناختی
just	عادل	miracle	معجزه
justifiably	به طور موجهی	miraculous	معجزه‌آمیز
leap of faith	جهش به ایمان	moderate fideist	ایمان‌گرای معتدل
legitimate	مشروع	momentous hypothesis	
libertarian	آزادی‌خواهانه		فرضیه خطیر
likelihood	احتمال	moral agent	فاعل اخلاقی
living hypothesis	فرضیه زنده	moral beliefs	باورهای اخلاقی
logical disproof	ابطال منطقی	moral development	رشد اخلاقی
logical laws	معیارهای منطقی	moral evil	شر اخلاقی
logical possibilities		moral good	خیر اخلاقی
	احتمال‌های منطقی	moral philosophy	فلسفه اخلاق
logical problem	مسئله منطقی	moral value	ارزش اخلاقی
logical relations	رابطه‌های منطقی	morality	اخلاق
logically consistent		morally	از نظر اخلاقی
	از نظر منطقی سازگار	morally basic beliefs	

omniseint	عالم مطلق
ontological argument	دلیل وجودشناختی
origin of the belief	منشأ باور
original belief	باور اصلی
Orthodoxy	ارتدوکس
passional decision	تصمیم شورمندانه
pastors	کشیشان مسیحی
perceptual beliefs	باورهای مبتنی بر ادراک حسی
perfect being	موجود کامل
personal	متشخص
person-relative	وابسته به شخص
persuasion	اقناع
philosophical fideist	ایمان‌گرای فلسفی
physical possibility	امکان فیزیکی
physically impossible	از نظر فیزیکی ناممکن
plausibility	مقبولیت
positive evidence	بینه قطعی
possible worlds	جهان‌های ممکن
possibly	بالاتر
practical reasons	دلیل‌های عملی
pragmatist philosopher	
natural evil	شر طبیعی
natural knowing	معرفت طبیعی
natural right	حق طبیعی
natural selection	انتخاب طبیعی
natural theology	الهیات طبیعی
naturalism	طبیعت‌گرایی
naturalistic hypothesis	فرضیه طبیعت‌گرایانه
nature gone awry	خطای طبیعت
necessarily false	ضرورتاً کاذب
necessarily true	ضرورتاً صادق
necessary	ضروری
nihilists	پوچ‌گرایان
nisus	اراده
noetic effects of sin	تأثیرهای معرفتی گناه
nonbasic beliefs	باورهای غیرپایه
noninferentially	به طور غیراستنتاجی
normative judgment	داوری هنجاری
nothing	عدم
objective evidence	بینه عینی
obstinacy in belief	سرسختی در باور
omnipotent	قادر مطلق
omnipresent	حاضر مطلق

prejudice	پیش‌داوری	random variation	تغییرهای اتفاقی
previous knowledge	شناخت پیشین	rational	معقول
prevision	علم پیشین	rational consideration	توجه عقلانی
priest	روحانی	rational considerations	
prima facie	به ظاهر موجه		ملاحظه‌های عقلانی
principle of contrast	اصل تقابل	rationally maintained	
principle of induction	اصل استقراء		مورد پذیرش عقلی
principle of sufficient reason		realistic	واقع‌گرایانه
	اصل جهت کافی	reason	عقل
probabilistic	احتمال‌گرایانه	reason	دلیل
probable knowledge	معرفت احتمالی	reasoning principles	اصول تعقل
problem of evil	مسئله شر	redemptive	رستگاری‌بخش
process	فرآیند	reformation theologians	
proof	برهان		الهی‌دانان نهضت اصلاح دین
properly nonbasic belief		reformed epistemologist	
	باور واقعاً غیرپایه		معرفت‌شناس اصلاح‌گرا
proposition	قضیه	refuted	ابطال
propositional evidence	بینۀ‌گزاره‌ای	religious belief	باور دینی
providence	مشیت الهی	religious experience	تجربۀ دینی
providential	خداخواسته	religious hypothesis	فرضیۀ دینی
pseudo-problem	مسئله‌نما	revelation	وحی
psychological	روانشناختی	revelation	الهام
quandary	شک	right reason	عقل سلیم
rabbis	خاخام‌های یهودی	sacrificium intellectum	
			معقول رضایت‌بخش

Satan	شیطان	soundness	صحت
scale of the divine	مقیاس الهی	spiritual	روحانی
scientific absolutists		spontaneous generation	
	مطلق‌گرایان علمی		آفرینش خودبه‌خود
discovery	کشف	statement	گزاره
scientific evidence	بینه علمی	states of affairs	وضع‌ها
scientific hypothesis	فرضیه علمی	strict	صریح
scientific justification	توجیه علمی	strict logic	منطق محض
second-order evils	شرهای دست دوم	structure of beliefs	ساختار باورها
self creation	خلق بالذات	sufficient evidence	بینه کافی
self evident	بدیهی	sufficient reason	جهت کافی
self explanatory	تبیین‌گر خود	suggestiveness	الفاکنندگی
self-created	مخلوق بالذات	superintending	هدایت‌کننده
self-evident	بدیهی اولی	supernatural	ماورای طبیعت
self-existent	موجود بالذات	supreme good	خیر متعالی
self-hypnosis	خودهیپنوتیزم	supreme intelligence	عقل اعلی
self-referentially inconsistent		surplus evils	اضافی
	تناقض از راه خودارجاعی	temporal	زمانمند
sense of the Divine	احساس خدا	testimony	گواهی
sensory experience	تجربه حسی	theism	خداباوری
skeptic	شکاک	theistic epistemology	
skepticism	شکاکیت		معرفت‌شناسی خداباورانه
sociological	جامعه‌شناختی	theistic evidentialism	
Son of God	پسر خدا		بینه‌جویی خداباورانه
sound	صحیح	theodicy	نظریه عدل الهی

theodicy of the cross	unbiblical	منکر کتاب مقدس
نظریه عدل الهی مبتنی بر صلیب	uncaused	بی علت
theological	uniqueness	یگانگی
کلامی	unjustified conjecture	
thesis		حدس غیرموجه
نظریه		
transcendent being		محرک غیرمتحرک
موجود متعالی	unmoved mover	
transmutation of species	unredeemed evil	شر غیرجبران کننده
تکامل انواع	untruths	امور کاذب
شرارت مطلق	valid	معتبر
transworld depravity	validity	اعتبار
فرضیه بی اهمیت	validity	
trivial hypothesis	verifiable	قابل اثبات
حقیقت	volitional	با اراده
truth		
باورهای عادی	voluntarily united	اتحاد ارادی
typical beliefs	wholly good	خیر محض
ultimate	word of God	کلام خدا
غایی		
unabsorbed evils		
شرهای غیرجذب شده		
unbelief		
ناباوری		
unbelievers		
غیرمعتقدان		

کتابنامه

1. Abraham, William, 1985, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall.
2. Chesterton, G. K., *Orthodoxy*, London: John Lane.
3. Clifford, W. K., 1886, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co.
4. Copleston, "Commentary on the Five Ways", in John Hick, *The Existence of God*.
5. Darwin, Charles, 1958, *Autobiography*. ed., Francis Darwin. New York: Dover.
6. Dawkins, Richard, 1980, *The Blind Watchmaker*, New York: W.W. Norton.
7. Dostoevsky, Fyodor, 1933, *The Brothers Karamazov*, New York: Random House.
8. Flew, Antony, 1976, *The Presumption of Atheism*, London: Pemberton.
9. Geisler, Norman, 1976, *Christian Apologetics*, Grand Rapids: Baker Book House.
10. Gutting, Gary, 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*,

Notre Dame: Notre Dame University Press.

11. Hick, John, 1963, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
12. ———, 1964, *The Existence of God*, New York: Macmillan.
13. Hume, David, 1980, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed., Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett.
14. James, William, 1959, *The Will to Believe*. New York: Dover.
15. Kant, Immanuel, 1965, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith, New York: St. Martin's.
16. Kelly Clark, James, January 1989, "Proots of God's Existence", *The Journal of Religion* 69.
17. ———, Juan, 1989, *Evil and Christian Belief*, in *International Philosophical Quarterly*.
18. Kenny, Anthony, 1984, *Reason and Faith*. New York: Columbia University Press.
19. Lewis, C. S., 1943, *Mere Christianity*, New York: Macmillan.
20. ———, 1952, in *The World's last Night*, New York: Harcourt, Brace.
21. ———, 1962, *The Problem of pain*, New York: Macmillan.
22. ———, 1963, *A Grief Observed*, Greenwich, Conn.: Seabury Press.
23. ———, 1970, *God in the Dock*, Grand Rapids: Eerdmans.
24. Mackie, J. L., 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
25. Mavrodes, George, "Jerasalem and Athens Revisited".
26. ———, 1970, *Belief in God*, New York: Random House.
27. Meynell, Hugo, *The Intelligible Universe: A Cosmological Argument*, Totowa, N. J.: Barnes & Noble.

28. Mitchell, Basil, *The Justification of Religion Belief*, New York: Oxford University Press.
29. Paley, William, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature*.
30. Penelhum, Terence, 1983, *God and Skepticism*, Boston: D. Reidel.
31. Phillips, D. Z., 1977, "The Problem of Evil", in *Reason and Religion*, ed. Stuart C. Brown, London: Cornell University Press.
32. Plantinga, Alvin, 1968, "Is Teism Really a Miracle?", in *Faith and Philosophy*, No, 2.
33. —, 1971, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
34. —, 1974/1977, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapid: Eerdmans.
35. —, 1979, "Is Belief in God Rational?", in *Rationality and Religious Belief*, ed. C. F. Delaney, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
36. —, 1980, "The Reformed objection to Natural Theology", *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*.
37. —, 1983, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality*. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
38. Quinn, Philip, October 1985, "In Search of the Foundation of Theism", in *Faith and Philosophy*.
39. Raup, David, 1986, *The Nemesis Affair*, New York: Norton.
40. Reid, Thomas, 1983, *An Inquiry into the Human Mind on the*

- Principles of Common Sense, in *Inquiry and Essays*, Indianapolis: Hackett.
41. Russel, Bertrand, 1957, "A Free Man's Worship", in *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster.
 42. ———, 1957, "What I Believe", in *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster.
 43. Russell, Bertrand and Copleston F. C., "A Debate on The Existence of God", in John Hick, *The Existence of God*.
 44. Schlesinger, George, 1977, *Religion and Scientific Method*, Boston: D. Reidel.
 45. Sproul, R. C., Gersner, John and Lindsley, Arthur, 1984, *Classical Apologetics*, Grand Rapids: Academic Books.
 46. Swinburne, Richard, 1979, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
 47. ———, 1981, *Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press.
 48. Taylor, Richard, 1974, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
 49. Wolterstorff, Nicholas, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?", in *Faith and Rationality*.
 50. ———, 1979, *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids: Eerdmans.
 51. ———, 1987, *Lament for a Son*, Grand Rapids: Eerdmans.
 52. Wykstra, Stephen, 1989, "Toward a Sensible Evidentialism: On the Nation of Needing Evidence", in *Philosophy of Religion*, eds.: William Rowe and William Wainwright, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

فهرست اعلام

آ

- | | |
|---|---|
| <p>الیوت، تامس استرنز: ۵۱</p> <p>امرسون، رالف والدو: ۱۳۳</p> <p>اوستین، جین: ۱۰۰</p> <p>اوگاستین، قدیس: ۸۶</p> <p>ایبرهم، ویلیام: ۷۵ - ۷۷، ۸۳، ۱۷۲، ۱۷۳</p> <p>ایرنايوس، قدیس: ۸۶</p> <p>ایوب(ع): ۸۳ - ۸۶، ۹۰، ۹۳</p> | <p>آکوئیناس، توماس: هجده، ۳۴، ۴۱، ۱۷۴، ۱۷۲، ۱۴۲</p> <p>آگوستین: ۱۷۲</p> <p>آلستن، ویلیام: هشت، بیست و سه، ۱۳۵</p> <p>آنسلم، قدیس: ۳۴، ۱۴۲</p> |
|---|---|

ا

- | | |
|--|---|
| <p style="text-align: center;">ب</p> <p>بارت، کارل: بیست و سه، ۱۷۱، ۱۷۲</p> <p>بازگشت به عقل: هشت، ده</p> <p>باورداشتن به خدا: ۳۷</p> <p>باونیک، هرمان: ۱۷۲</p> <p>برونته، شارلوت: پانزده</p> <p>برونه، امیل: ۱۷۱</p> <p>برهان‌های فراوان خطاناپذیر: ۴۱</p> <p>بلیک، ویلیام: ۳</p> | <p>اپیکور: ۵۹</p> <p>ادواردز، جانانان: ۴۲</p> <p>ارتودوکس: ۲۸</p> <p>ارسطو: ۸، ۱۱۷</p> <p>اسپرول، ر. س.: بیست و دو، ۴۲، ۴۳، ۴۶</p> <p>استوارت میل، جان: ۱۱۷</p> <p>اسکریون، مایکل: ۱۰۷</p> <p>اقلیدس: ۲۵</p> <p>الاهیات طبیعی: ۱۹، ۲۵</p> |
|--|---|

بهشت گمشده: ۵۲

بینه‌های مسیحیت: ۲۵

جین ایر: پانزده

چ

چسترتن، ج. ک.: ۳، ۲۸، ۱۳۳، ۱۴۲

ح

حکایت علم اخلاق: تکمیل طبیعت انسانی ما: یازده

خ

خدا و ذهن‌های دیگر: ۱۲۷

د

داروین، چارلز: ۲۵، ۲۶، ۵۵، ۵۸

داستایفسکی، فتودور: ۵۵، ۵۶

دانته، آلیگیری: ۱۲۲

دفاعیه‌نویسی سنتی: ۴۲

دفاعیه‌های مسیحی: ۴۰

دکارت، رنه: ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳

دوکینز، ریچارد: ۱۴

دیدرو، دنی: ۴۵

دیویدمن، جوی: ۸۷

ر

راسل، برتراند: بیست، بیست‌ویک، ۱۴ -

۴۷، ۴۶، ۱۷

رَند، آین: ۱۱۷

پ

پاسکال، بلز: ۳، ۵۲، ۹۹، ۱۱۹، ۱۴۲

پراگماتیسم: ۱۱۱

پلاتینگا، آلوین: هشت، نه، بیست،

بیست‌وسه، بیست‌وچهار، ۵، ۳۴،

۶۱، ۶۴، ۶۶، ۷۷، ۸۳، ۸۷، ۹۲،

۹۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۲۷ - ۱۳۱،

۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۰ - ۱۵۲، ۱۵۳ -

۱۵۵، ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۷۲ - ۱۷۴،

۱۷۶

پولس، قدیس: ۴۳

پیلی، ویلیام: بیست‌ویک، ۵، ۱۹، ۲۰،

۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۴، ۵۸

ت

ترتولیان، کونیتوس سپتیمیوس فلورنس:

هشت، بیست‌ودو

تیلر، ریچارد: ۵، ۸، ۹ - ۱۴، ۳۴

ج

جستارهایی در کلام جدید: ۲۷

جیمز کلارک، کلی: هشت، یازده

جیمز، ویلیام: بیست‌وسه، ۱۰۱، ۱۰۷ -

۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱

ک

- کاپلستون، فردریک: ۴۷، ۴۶، ۱۵
 کارامازوف، ایوان: ۵۵
 کانت، ایمانوئل: هفده، ۱۸، ۳۴، ۳۹، ۴۳
 کپلر، یوهانس: ۱۵۶
 کلونین، جان: بیست و سه، بیست و چهار،
 ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۶۵
 ۱۶۶، ۱۷۲
 کیتز، جان: ۱۳۴
 کیرکگور، سورن: هشت، بیست و دو،
 ۱۴۲، ۱۷۱
 کیلفورد، و.ک.: بیست و سه، ۱۰۱، ۱۰۲
 - ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۴ - ۱۱۷، ۱۱۹
 ۱۲۲ - ۱۲۶، ۱۳۱

گ

- گاتینگ، گری: ۱۳۰، ۱۶۶ - ۱۷۰
 گاگارین، یوری: ۵۳
 گرستتر، جان: بیست و دو، ۴۲، ۴۳
 گیسلر، نورمن: بیست و دو، ۴۰، ۴۱

ل

- لاپلاس، پی-یر - سیمون: بیست و یک
 لاک، جان: ۱۵۸
 لامیا: ۱۳۴
 لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم: ۶۴، ۷۱
 لوئیس، س.س.: هشت، بیست و یک،

روسو، ژان ژاک: ۴۷

رُو، ویلیام: ۴۷

رید، توماس: ده، بیست و چهار، ۱۳۵،
 ۱۵۵، ۱۵۷ - ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۷۶

ز

زمانی که ایمان کافی نیست: یازده

س

سارتر، ژان پل: ۱۴۲
 سوئینبرن، ریچارد: هشت، بیست و یک،
 ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۵

ش

شاه لیر: ۵۱
 شر و باور مسیحی: یازده
 شستوف، لف ایساکویچ: ۱۷۱
 شکسپیر، ویلیام: ۵۱

غ

غرور و تعصب: ۱۰۰

ف

فلسفه اخلاق: ۲۵
 فلو، آنتونی: هفت، هفده،
 ۱۰۷
 فیلسوفانی که باور دارند: یازده

- بیست و سه، ۳۶، ۷۲، ۸۷ - ۹۰، ۹۹،
۱۰۱، ۱۲۱ - ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۲
- لیندزلی، آرتور: ۴۲، ۴۳
- و
- وادهاوس، پ. ج.: ۵۳
- وُرفیلد، ب. ب.: بیست و یک
- وُستیر، برتی: ۵۳
- وُلترستورف، نیکولاس: هشت،
بیست و سه، ۹۱، ۱۳۵، ۱۵۰، ۱۵۳،
۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۲
- وُلتر، فرانسوا ماری آرونه دو: هفده
- ه
- هانری نیومن، جان: ۳۴
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش: ۹۹
- هولباخ، پاول هاینریش: ۴۵
- هیوم، دیوید: هفده، بیست و یک،
بیست و چهار، ۱۹ - ۲۴، ۲۶، ۳۹،
۵۳ - ۵۵، ۵۷ - ۶۰، ۱۵۱، ۱۵۸،
۱۶۰، ۱۶۳
- م
- مالبرانش، نیکولای: ۱۵۸
- ماورودس، جرج: بیست و سه، ۳۷، ۳۸،
۱۳۵
- محاوَره‌هایی دربارهٔ دین طبیعی: ۲۰، ۵۳
- مسئلهٔ درد: ۸۷
- مسیحیت صرف: ۸۷
- مشاهدهٔ رنج: ۸۸
- معجزه‌ها: ۸۷
- معجزهٔ خدا باوری: بیست و یک
- مکاشفهٔ آخرین داوری: ۳
- مکی، ج. ل.: هفت، نوزده، بیست و یک،
۳۱ - ۳۴، ۷۶ - ۸۱
- مورس، هنری: ۴۱
- مونرو، مریلین: ۶۷
- میچل، بزیل: هشت، بیست و یک